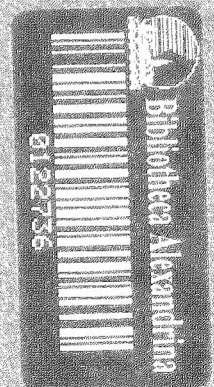


البيروتية

تأليف: هادي حناوي
ترجمة: د. محمد كسب الدين
مراجعة: د. هادي حناوي

١٩٨٦

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت ٤٦٩٦



الرموزية

تأليف: جون ماكورتي
ترجمة: د. امكام عبد الفتاح امكام
مراجعة: د. فتواد زكريا

١٩٨٦

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٤ شارع سيف الدين المهراف
تليفون ٩٠٤٦٩٦

العنوان الأصلي للكتاب:

JOHN MACQUARRIE

EXISTENTIALISM

مقدمة بمعلم المترجم

يمكن أن يدرس المذهب الفلسفي، كما يدرس الكائن الحي،
بطريقتين مختلفتين:

الأولى : طولية تاريخية تتبعه منذ نشأته الأولى وتنتهي به الى
لحظة الدراسة. أما الطريقة الثانية: فهي عرضية تتناول مفاهيمه،
وأسسه، وأهم أفكاره، تماماً كما يفعل عالم النبات حين يتناول شريحة
عرضية للنبات لكي يدرس ما تتألف منه من خلايا وأنسجة. ولقد اتبع
مؤلف كتابنا الحالي الطريقة الثانية في الكتابة عن الوجودية فتناول
أسلوبها في التفلسف، والموضوعات المتكررة عند الوجوديين.. الخ. وهو
مع ذلك لم يغفل الخلفية التاريخية فتتبع، في فصل مستقل، الخطوط
الأولى ابتداء من الفلسفة القديمة ماراً بالعصور الوسطى والحديثة حتى
يصل بها الى القرنين التاسع عشر والعشرين.

غير أن المؤلف يركز، في ثلاثة عشر فصلاً، تركيزاً خاصاً على
المفاهيم الوجودية الشهيرة: كالحرية، والقرار، والمسئولية، والاختيار،
والوجود والماهية، والتناهي والموت، والزمانية والذنب. والوجود مع
الآخرين، والعلاقات بين الأشخاص والمشاعر.. الخ. لكنه يعالج
كذلك موضوعات جديدة مثل: نظرية المعرفة عند الوجودية، والفكر
واللغة، والتاريخ والمجتمع، والوجودية بوصفها وسيلة للنقد الاجتماعي
والسياسي. وتأثير الوجودية في العلوم والفنون المختلفة.. الخ.

وهذه المعالجة تجعل الكتاب جديداً في المكتبة العربية، فليس
هناك، على ما أعلم، كتاب يعالج الوجودية من هذا المنظور في اللغة
العربية (بل هو نادر في اللغات الأجنبية كما يقول المؤلف نفسه في

تصديره للكتاب). رغم أن هناك العديد من الكتب العربية، مؤلفة أو مترجمة، تتناول الوجودية بالدراسة التاريخية ابتداء من كيركجور حتى سارتر. •

ولاشك أن هذه الطريقة العرضية باللغة الصعوبة، فهي تحتاج الى جهد كبير من المؤلف وإلى دراسة عميقة لشتى ضروب الوجودية. وهي متنوعة ومختلفة فيما بينها أتم الاختلاف، حتى يتمكن المؤلف من المقارنة، والانتقال من فكرة ما، كالحرية أو القلق مثلاً، عند كيركجور إلى نفس الفكرة عند هيدجر أو كامى أو سارتر.. أو غيرهم.

ولا ترجع أهمية الكتاب إلى الطريقة التى عالج بها المؤلف الوجودية فحسب، ولا إلى ارتياده مجالات جديدة على اللغة العربية كالعلاقة بين الوجودية وعلم النفس أو الأدب، أو الفن أو اللاهوت فحسب، بل أنه يوضح بعض الأفكار المشوهة عن الوجودية التي كثيراً ما روجها أعداؤها (وهي وحدها، للأسف، الأفكار التي يعرفها مجتمعنا العربي عن الوجودية!)، ففي هذا الكتاب يتضح لنا مدى ارتباط الوجودية، على عكس ما هو شائع، بالتدين بل وبالتصوف في كثير من الأحيان. ويركز المؤلف على الجوانب الروحية التي تريد الوجودية إبرازها بوصفها التعبير الوحيد عن الوجود الانساني الأصيل.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف نفسه كان أحد أساتذة اللاهوت في كثير من الجامعات والمعاهد الأمريكية، كما أنه مؤلف لعدد من الكتب التي تدور حول «الفكر الديني» و «الإيمان» و «التدين

• هناك مثلاً «المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر» تأليف ريميس جوليفيه وترجمة فؤاد كامل. وكتاب «دراسات في الفلسفة الوجودية» للدكتور عبدالرحمن بدوي، والفلسفة الوجودية» للدكتور زكريا إبراهيم، وكتاب «الصراع في الوجود» لبولس سلامة.. الخ.

والوجودية»..الخ. ولعل هذا هو السبب الذي جعله يركز تركيزاً ملحوظاً على «وجودية كيركجور»، رائد الوجودية، والذي كان هو نفسه أحد أقطاب الفكر الديني في عصره!

ويناقش المؤلف ما أشيع عن الوجودية من أنها «تحلل» من كل القيم، ونفخ من الأخلاق فيبين لنا أن هدف الوجودية هو إبراز شخصية الفرد في مجال الأخلاق بحيث يكون القانون داخلياً ذاتياً ينبع من أعماقه، وليس خارجياً مفروضاً عليه. ولهذا يبين لنا أهمية «القرار» والالتزام و«التعهد»، و«الحرية»، وارتباط الحرية بالمسؤولية بحيث يصبحان وجهين لعملة واحدة!

وعلى الرغم من أن كاتب هذه السطور لا يدين «بالوجودية» مذهباً، فإنه يشعر بأهميتها، وحاجته إلى دراستها بوصفها صرخة لانقاذ الفرد من الطغيان والسيطرة: طغيان الجماعة، وسيطرة السلطة أو التقليد الأعمى، ودعوة لكل فرد أن يكون شخصاً منفرداً متميزاً لا مجرد «فرد» في قطيع، حتى ولو كان قائداً للقطيع! فشعارها «لأن تكون فرداً في جماعة الأسود، خير لك من أن تقود النعاج!»، وإذا كان الوجودي يردد عبارة فولتير الشهيرة «كن رجلاً ولا تتبع خطواتي!» فما أحوجنا إلى أن نصيخ السمع إلى ما يقول مهما كان رأينا فيه بعد ذلك!

أود، في النهاية، أن أتقدم بخالص شكري، وعميق امتناني، إلى أستاذي الدكتور فؤاد زكريا، الذي تكرم، رغم ضيق وقته وأعبائه الكثيرة، بمراجعة الترجمة، وإبداء الكثير من الملاحظات القيمة التي استفدت منها كثيراً.

امام عبدالفتاح امام

الكويت، أول يونيو ١٩٨٢.

تصديير

هناك بالفعل مجموعة من الكتب الممتازة عن الوجودية، بعضها يعالج مشكلات جزئية خاصة، وبعضها الآخر يدرس كتاباً وجوديين معينين. ولكن معظم الكتب التي تعالج الوجودية ككل تقسم موضوعها تبعاً للمؤلفين فتعرض فصلاً عن كيركجور وآخر عن هيدجر، أو سارتر أو غيرهم. ولهذا فأنني أعتقد أن هناك مجالاً لكتابنا الحالي الذي يحاول أن يقدم دراسة وتقويماً شاملياً للوجودية، وذلك عن طريق دراسة الموضوعات لا الأشخاص، أعني أن كل فصل من فصوله يدرس موضوعاً رئيسياً في الفلسفة الوجودية، ويرتب هذه الموضوعات في نظام الجدول الوجودي. وهذا لا يمنع، بالطبع، من أن كل فصل موضح بمادة مأخوذة من كتابات الفلاسفة الوجوديين من كيركجور إلى كامى.. Camus

في الفصلين العاشر والحادي عشر صدى لبعض الأفكار التي عرضتها في مقالي عن «الارادة والوجود البشري» والذي نشر في الكتاب الذي قام على نشره جيمس ن — لا بسلي James N. Lapsley (Nashvill ١٩٦٧) باسم «مفهوم الارادة». وفي الفصل الرابع عشر بعض الفقرات من مقالي: «الوجودية والفكر المسيحي»، الذي نشر في كتاب: «المصادر الفلسفية للفكر المسيحي» الذي قام على نشره بيري لوفيفر Peery Lefevre (١٩٦٨، Nashvill).

أود في النهاية أن أشكر القس جون ب. والن John P. Whalen وبرفسور ياروسلاف بليكان Jaroslav Pelikan لتشجيعهما لي على تأليف هذا الكتاب.

جون ماكوري

الفصل الاول

الاسلوب الوجودي في التفلسف

- ١- ماهي الوجودية ... ؟
- ٢- بعض الموضوعات المتكررة في الوجودية .
- ٣- التنوع بين الوجوديين .
- ٤- الوجودية والفينومينولوجيا (مذهب الظاهرات)
- ٥- التميز بين الوجودية وبعض انماط الفلسفة المرتبطة بها .

١ - ماهي الوجودية....؟

عندما نحاول ان نتساءل: ماهي الوجودية...؟ فسوف نجد أن هذا المذهب يتسم بقدر من الهلامية. وتنشأ المشكلة، من ناحية، بسبب ان مااستهدف ان يكون فلسفة جادة، كثيراً ماهابط الى مستوى البدعة (الموضوعة) حتى أصبح لقب «الوجودي» يطلق على الوان من البشر والانشطة التي لا ترتبط بالفلسفة الوجودية الا من بعيد، ان كانت ترتبط بها على الاطلاق. وكما قال جان بول سارتر J.P Sarter فإن: «كلمة الوجودية أصبحت الآن تطلق بغير ضابط على أمور بلغت من الكثرة حداً جعلها لم تعد تعني شيئاً على الاطلاق...» (١) غير أن المشكلة ترجع، من ناحية ثانية، الى نوع من الهلامية موجود في صميم الوجودية ذاتها. فأنصار هذه الفلسفة ينكرون أن يكون من الممكن وضع الحقيقة الواقعية.. Reality في تصورات دقيقة محكمة أو حُبْسَها في مذهب مغلق. ومن هنا فقد أطلق أبو الوجودية الحديثة «سرن كيركجور S. Kierkegaard» أسماء ذات مغزى على كتابين من أهم كتبه هما: «الشذرات الفلسفية» و«حاشية ختامية غير علمية»، واشتبك في صراع مع مذهب الفلسفة الهيكلية الذي يحوى كل شيء؛ ذلك لأن النظرة الوجودية تعتقد أنه لا توجد باستمرار حدود حاسمة أو واضحة المعالم، فخيرتنا ومعرفتنا هما باستمرار شذرات غير مكتملة ولا يمكن ان يعرف العالم ككل الا عقل يكاد يصل الى مستوى الألوهية، وحتى ان وجد مثل هذا العقل فسوف تكون هناك فجوات وثغرات في المعرفة التي يحصلها.

لكن المهم اننا ينبغي ألا نبالغ في القول بأن الوجوديين، بصفة عامة، نعتقدوا المذاهب الميتافيزيقية، فذلك لا يعني أنهم هم انفسهم لم يكونوا مذهبين على الاطلاق، أو حتى أن بعضهم لم يقدم

لنا لونا من الميتافيزيقا خاصا به .

وكما يقول «هرمان ديم .. Hermann Diem» : لو أن كيركجور قد جاء متأخراً مائة عام، أعني لو عاش في أيامنا هذه عندما أصبح ينظر الى «المذهب» نظرة أكثر تواضعاً عن ذي قبل .. لكان في وسعه أن يقدم مذهباً في الجدل الوجودي يتنافس به المذهب الهيجلي . (٢) ولقد كتب بول سبونهايم P. Sponheim دراسة يتبن فيها أن هناك : «ترابطاً نسقياً في اهتمامات كيركجور الأساسية ..» رغم أنه ترابط من نوع خاص «توحي به التأكيدات التي تشكل النسيج الحي لهذه الاهتمامات ..» (٣) ولا جدال في أن «مارتن هيدجر .. Martin Heidegger اعتقد أن التحليلات الوجودية التي قام بها في كتابه «الوجود والزمان» كانت ذات طابع علمي . (٤) ولقد كان توماس لانجان Thomas Langan على حق في حكمه عندما ذهب الى أن هيدجر احتفظ بالرؤية العينية الموجودة عند الوجوديين : «دون أن يضحي بالترابط والمنهجية اللتين ارتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية التقليدية» . (٥) وفضلاً عن ذلك فإن معظم الفلاسفة الوجوديين رغم أنهم نبذوا المذاهب الميتافيزيقية التقليدية فقد غامروا باطلاق بعض التوكيدات ذات الطابع الانطولوجي أو الميتافيزيقي .

ومع ذلك يظل من الصواب أن نقول إنه لا توجد نظرية عامة ينتمي اليها سائر الوجوديين ويمكن مقارنتها، مثلاً، بالمعتقدات الرئيسية التي تجمع المثاليين أو التومائيين في مدارس خاصة بهم، ولهذا السبب فإننا لم نصف الوجودية في عنوان هذا الفصل بأنها «فلسفة» بل قلنا إنها «أسلوب في التفلسف» .

إنها أسلوب أو طريقة في التفلسف قد تؤدي بمن يستخدمها الى مجموعة من الآراء التي تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف،

حول العالم وحياة الانسان فيه . والوجوديون الثلاثة العظام الذين ذكرناهم الآن نوا - كيركجور، وسارتر وهيدجر - خير شاهد على هذا التباين. لكن رغم ما قد يكون هناك من تباين واختلاف في وجهات نظرهم، فاننا نجد بينهم كذلك التشابه الموجود في الاسرة الواحدة في الطريقة التي «يتفلسفون بها». وهذه المشاركة في أسلوب التفلسف هي التي تسمح لنا بأن نطلق عليهم اسم «الوجوديين».

فماهي، اذن، السمات العامة التي يتميز بها هذا الاسلوب في التفلسف؟ أولى هذه السمات، وأكثرها وضوحاً، هي أن هذا الاسلوب في التفلسف يبدأ من الانسان لا من الطبيعة. فهو فلسفة عن «الذات» أكثر منه فلسفة عن «الموضوع» لكن قد يقال ان المذهب المثالي Idealism يتخذ، هو الآخر، نقطة بدايته من الذات، ولهذا فإن المرء لا بد له من تحديد الموقف الوجودي تحديداً أبعد، بأن يقول إن الذات عند الفيلسوف الوجودي هي الموجود في نطاق تواجده الكامل فهذا الموجود ليس ذاتاً مفكرة فحسب وإنما هو الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزاً للشعور والوجدان. فما تحاول الوجودية التعبير عنه هو هذا المدى الكامل من الوجود الذي يُعرف مباشرة وعلى نحو عيني في فعل التواجد نفسه. ولهذا فإن هذا الاسلوب في التفلسف يبدو في بعض الأحيان، مضاداً للأسلوب العقلي . Anti-Intellectualist •

فالفيلسوف الوجودي يفكر بانفعال عاطفي كمن اندمج كله في الوقائع الفعلية للوجود ويصرح «ميجل دي أونامونو. Miguel de Unamuno» بأن «الفلسفة هي نتاج لانسانية كل فيلسوف. فكل فيلسوف هو انسان من لحم ودم يتوجه بالحديث الى أناس من لحم ودم

• الأسلوب العقلي الجاف الذي لا يسمح للمواطن أو الشاعر أو الانفعالات من أي نوع بأن تتدخل في الحكم (الترجم)

مثله. ولو تركناه يفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بآرائه ومشاعره، بلحمه ودمه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذي يتفلسف..» (٦) وعلى الرغم من أن بعض الوجوديين الآخرين يظهرون احتراماً للعقل أكثر مما يفعل «أونامونو»، فلا يزال من الصواب أن نقول أنهم جميعاً يريدون تأسيس فلسفتهم على أساس وجودي واسع ويتجنبون أية عقلانية Rationalism أو مذهب عقلي intellectualism ضيق. *

سوف يتطلب منا مفهوم «الوجود البشري Existence» أن نقف عنده لندرسه بتفصيل أكثر فيما بعد، لكن حتى في مرحلتنا الراهنة فإننا لا بد أن نقول شيئاً عنه إذا كنا نريد أن ندرك الطابع المميز للوجودية كأسلوب في التفلسف. لقد سبق أن ذكرنا أن مثل هذا اللون من الفلسفة يبدأ من الإنسان، الإنسان بوصفه موجوداً لا بوصفه ذاتاً مفكرة. والتركيز على أهمية الوجود يعني أيضاً أن المرء لا يستطيع أن يضع «طبيعة» أو «ماهية» للإنسان ثم يبدأ في استنتاج ما يترتب على هذه الطبيعة الإنسانية من نتائج. وربما كانت هذه الرؤية الوجودية للمشكلة هي أساساً التي تعطي لهذه الفلسفة طابعها الذي يتسم إلى حد ما بالهلامية. يقول سارتر معبراً عن هذه الرؤية إن وجود الإنسان يسبق ماهيته، ثم يستطرد موضحاً: «إننا نعني بذلك أن الإنسان يوجد أولاً وقبل كل شيء ويواجه نفسه، ويتخبط في العالم، ثم يعرف نفسه فيما بعد. وإذا كان الإنسان، كما يراه الوجوديون غير قابل للتعريف، فإن السبب هو أنه في البداية لا شيء. إنه لن يكون شيئاً

* العقلانية Rationalism هي أساساً الاعتداد بالعقل ضد المبادئ الدينية مالم تكن مطابقة للنور الفطري والمذهب العقلي Intellectualism ويجعل الحكم مرده إلى الذهن لا إلى الإرادة ولا يفسح مجالاً للظواهر الشعورية أو الوجدانية (المترجم).

الا فيما بعد، وعندئذ سوف يكون على نحو ما يصنع من ذاته...» (٧).

قد تكون هذه الملاحظات كافية لان تقدم لنا فكرة مؤقتة عن الاسلوب الوجودي في التفلسف، ولا يمكن أن نصل الى فهم كامل لهذا الاسلوب الا اذا تتبعنا بالتفصيل ما انتجته هذه الفلسفة في أشكالها المتطورة المختلفة.

٢ - بعض الموضوعات المتكررة في الوجودية

على الرغم من أننا ذهبنا الى أن الوجودية هي أسلوب في التفلسف أكثر منها مجموعة من النظريات الفلسفية، فانه صحيح مع ذلك، أن هذه الطريقة الخاصة في فهم الفلسفة تنحون نحو تركيز الانتباه على بعض الموضوعات دون بعضها الآخر، حتى أننا نجد هذه الموضوعات تتكرر عند معظم المفكرين الوجوديين.

وهذه الموضوعات تختلف عن الموضوعات التي تشغل بال الفيلسوف، عادة، فعلى حين، مثلاً، أن مشكلات المنطق، ونظرية المعرفة تبدو ضخمة في المدارس الفكرية الاقدم من الوجودية، فإن الفيلسوف الوجودي يميل الى اهمال هذه المشكلات في شيء من الاستخفاف. بل يمكن القول بأن بعض الوجوديين قد تغاضى عن هذه المشكلات باستخفاف أكثر مما ينبغي وانه كان يفاخر بأنه صرف النظر عنها لأنها مجرد موضوعات «أكاديمية» بحتة. لكن حتى الوجوديين الذين لا نستطيع أن نسوق ضدهم مثل هذه الشكوى قد ركزوا انتباههم على مشكلات تبدو مرتبطة على نحو مباشر بالوجود البشري المعيني بدلاً من تلك المشكلات النظرية أو المجردة، وسوف

نرى فيما بعد أن هناك مسائل حظيت باهتمام بالغ من الوجوديين ومع ذلك يصعب حتى الآن اعتبارها موضوعات تناسب الفلسفة على الإطلاق.

فالموضوعات السائدة عند جميع الفلاسفة الوجوديين هي موضوعات مثل :

الحرية، واتخاذ القرار، والمسئولية، وهي موضوعات تشكل جوهر الوجود الشخصي، لأن ما يميز الإنسان عن جميع الموجودات الأخرى التي نعرفها على ظهر الأرض هو ممارسته للحرية، وقدرته على تشكيل مستقبله، فمن خلال اتخاذ القرار الحر، والمسئولية، يحقق الإنسان ذاته الحق. وعلى حد تعبير «جون ماكموري... John Macmurray» فإن «الذات بوصفها فاعلة» تزودنا بالموضوعات الأساسية في الفلسفة الوجودية في حين أن تراث الفلسفة الغربية لا سيما منذ ديكارت.. Descartes قد ركز الانتباه على الذات الداخلية والمقصود بها هنا «الذات المفكرة». (٨).

وربما كان علينا أن نضيف أنه من بين الأسباب التي تجعل المناقشة الوجودية للوجود الشخصي محدودة النطاق هو أنها، في الأعم الأغلب منها، تدور حول الفرد، وإن كان بعض الوجوديين أو أشباه الوجوديين (ومن الأمثلة البارزة مارتن بوبر Martin Buber وجبرائيل مارسيل G. Marcel) قد أصبحوا في الآونة الأخيرة رواداً في دراسة العلاقات بين الأشخاص. كما أنه من المحتمل جداً أن قادة الوجودية جميعاً يدون اهتماماً «ولو لفظياً»، على أقل تقدير بالحقيقة القائلة بأن الإنسان لا يوجد كشخص إلا بين جماعة من الأشخاص ومع ذلك فإنهم يركزون اهتمامهم أساساً على الفرد الذي يمثل عنده البحث عن ذاته الأصلية لب معنى وجوده الشخصي.

هناك مجموعة أخرى من الموضوعات التي تتكرر لدى الوجوديين، من بينها: التناهي، والاثم، والاغتراب، واليأس، والموت، وهي موضوعات لم تناقشها الفلسفة التقليدية بإسهاب، في حين أنها تعالج بالتفصيل عند الوجوديين.

وليس في استطاعة المرء أن يتحدث بسهولة، في هذا الصدد، عن التفاؤل والتشاؤم، فبعض الوجوديين يعترفون بأنهم متشائمون، في الوقت الذي يتحدث فيه الآخرون عن التفاؤل، أو على الأقل، عن الأمل. ومع ذلك فهم جميعاً يدركون، فيما يبدو، العناصر المأساوية في الوجود البشري، فحرية الإنسان وسعيه لبلوغ وجود شخصي أصيل يلقي مقاومة. كما أنه قد ينتهي في بعض الأحيان بالاغتراب، وفي كل حال مادام الموضوع يتعلق بالفرد فإن الوجود ينتهي بالموت. وربما أمكن القول بأن الجانب المأساوي في الوجودية موجود بالفعل في نقطة البداية التي تبدأ منها، حيث يوضع الوجود البشري في مقابل وجود الأشياء الجامدة. وقد يصل التعارض بين هذين اللونين من الوجود الى حد من الشدة تكاد معه الوجودية تتخذ شكلاً من أشكال الثنائية.. Dualism •، وحتى في الحالات التي لا يكون فيها التعارض حاداً، الى هذه الدرجة، يظل هناك اعتراف بالصراع وبألوان من تجارب الاثم والاغتراب، لأن الإنسان عند الفيلسوف الوجودي ليس مجرد جزء من الكون Cosmos على الاطلاق، وانما هو يرتبط به باستمرار بعلاقة التوتر مع امكانات للصراع المأساوي.

وربما حكمت الأجيال القادمة بأن أعظم اسهامات الفلسفة

-
- المذهب الذي يقول بأن العالم يتألف من عنصرين أو جوهريين لا يمكن رد أحدهما الى الآخر كالجبر والشر، أو المادة والروح، أو الفكر والامتداد عند ديكارت مثلاً (المترجم)

الوجودية تألقاً وأكثرها دواماً إنما يوجد في دراساتها لموضوع آخر لا يزال يتكرر وروده في كتابات اصحابها وهو: الحياة العاطفية للإنسان؛ وهو موضوع أهمله، مرة أخرى، فلاسفة الماضي في الأعم الأغلب، أو أسلموه الى علم النفس، فكلما سيطرت على الفلسفة الأنماط الضيقة من العقلانية ... Rationalism، اعتبرت العواطف المتقلبة، والأمزجة، والمشاعر، التي تظهر في الذهن البشري، شيئاً لا يناسب مهام الفيلسوف، بل حتى بدت عقبة في طريق المثل الأعلى للمعرفة الموضوعية. غير أن الوجوديين يذهبون الى أن هذه هي بعينها الموضوعات التي تجعلنا نندمج بكياننا كله في العالم وتتيح لنا أن نتعلم عنه أشياء يتعذر علينا تعلمها عن طريق الملاحظة الموضوعية وحدها، ولقد زودنا الوجوديون، من كيركجور الى هيدجر وسارتر، بتحليلات مشرقة لحالات وجدانية: كالقلق، والملل، والغثيان، وحاولوا أن يبينوا أن مثل هذه الحالات ليست غير مغزى فلسفي.

لقد أشرنا الى بعض الموضوعات التي تظهر بكثرة على صفحات الكتاب الوجوديين، وربما يكون الفلاسفة الوجوديون قد قدموا اعظم اسهاماتهم وأهمها باكتشافهم وتطويرهم لهذه الموضوعات المستمدة، في الغالب، مما في الحياة الشخصية من عناصر نزوعية وجدانية، لكنهم، بالطبع، كتبوا في موضوعات أخرى كثيرة الى جانب هذه الموضوعات: فمشكلات اللغة، والتاريخ، والمجتمع وحتى مشكلة الوجود بصفة عامة .. Being قد تناولها هذا الفيلسوف الوجودي أو ذاك وفتح فيها آفاقاً واسعة. لكن أينما قادت أبحاثه، فسوف نجد أن هذا الفيلسوف الوجودي يبقى في النهاية على اتصال وثيق بالاهتمامات الشخصية الأساسية التي تحدثنا عنها من قبل.

* * *

٣ - التنوع بين الوجوديين

بالرغم من أننا لفتنا الأنظار لما يسمى «بتشابه العائلة» بين الوجوديين على نحو ما يلاحظ في أسلوبهم في التفلسف، وفي الموضوعات التي اعتادوا دراستها، فإننا نلفت الانتباه أيضاً إلى أن التباين بينهم ملفت للنظر بنفس المقدار؛ والواقع أنه يصعب عليك أن تجد عدداً كبيراً من الفلاسفة على استعداد للاعتراف بأنهم هم أنفسهم وجوديون كما أن أولئك الذين ننظر إليهم على أنهم وجوديون، رغم احتجاجهم، لا يمكن بالتأكيد اعتبارهم يشكلون «مدرسة» بالمعنى المألوف لهذه الكلمة. ولقد سبق أن لاحظنا كيف كان سارتر Sartre يشكو من أن كلمة «الوجودية» قد أصبحت خالية من المعنى، وعلى الرغم من أن هيدجر، ويسبرز، ومارسل لابد أن تشملهم، يقينا، أية دراسة للوجودية، فإنهم جميعا يرفضون لقب الوجودية. ولقد لاحظ : «(روجر ل. شن Roger L.Shinn ...) «ان كل وجودي يحترم نفسه يرفض ان يطلق على نفسه اسم الوجودي، لأن قوله «أنا وجودي» يساوي قوله «أنا واحد من تلك الفئة من الناس المعروفين باسم الوجوديين» في حين ان الوجودي الحقيقي يريد ان يقول : «إنني لست الا ذاتي — ولا أحب ما تبذله من جهد لكي تحشرنني في تصنيفك...» (٩)

أما الكتاب الذين يكتبون عن الوجودية فكثيراً ما يشيرون إلى تقسيم فلاسفتها إلى وجوديين مسيحيين ووجوديين غير متدينين كدليل على التنوع الذي يمكن أن يوجد في هذا اللون من التفلسف. ولكن إذا كان من الصواب أن نقول إن أنواع الوجوديين تشمل. فعلا، مسيحيين مقتنعين بمسيحيتهم، وملحدين مقتنعين كذلك بالحادهم، فإن هذه القسمة لا تساعد كثيراً على فهمهم لأنها تكشف عن تبسيط مفرط، فهناك بعض الفلاسفة الوجوديين (أو الفلاسفة من ذوي الميول

الوجودية) لا يمكن وضعهم في هذا التصنيف : فمارتن بوبر M. Buber مثلاً ، يهودي ، ويزعم هيدجر أنه لا هو مؤمن ولا هو غير مؤمن ، بل وأكثر من ذلك فتقسيم الوجوديين الى مسيحيين وملحدين يفشل في مراعاة حقيقة هامة هي أن العلاقة بين الفيلسوف الوجودي ومسيحيته أو الحادة هي عادة ، علاقة ذات طابع ينطوي على مفارقة .. Paradoxical الى اقصى حد ، فهي نوع من العلاقة التي تجمع بين «الحب – والكراهية» والتي تتشابك فيها عناصر الايمان وعدم الايمان . فلنستأمل لحظة موقف كل من : كيركجور ونيتشه Nietzsche فكيركجور ينظر اليه ، عادة ، على أنه الفيلسوف الوجودي المسيحي الكبير ، ولا يمكن ان يكون هناك شك في ارتباطه المشوب بالايمان المسيحي . ومع ذلك فإن هذا الارتباط يصاحبه عدا مشوب ايضاً لصور المسيحية المتعارف عليها ، التي سادت الدانيمارك في القرن التاسع عشر ، والتي كانت في رأيه صوراً منحطة . ولقد وصل هذا العدا الى ذروته في الهجوم الكاسح الذي شنّه على الكنيسة كما عرفها فهو يقول : «كل مسيحية تم جذورها في المفارقة Paradoxical سواء قبلها المرء بوصفه مؤمناً ، أو رفضها بسبب هذا الطابع المفارقة ذاته . لأن الجواد الأصيل المفعم بالحياة والنشاط قد يفقد حماسه واعتزازه بعريته بمجرد أن يستأجرها ويركبها سائق أخرق» (١٠) وإذا كان كيركجور ، الوجودي المسيحي ، يكشف لنا عن موقف مفارقة ملتبس الدلالة فاننا نستطيع ايضاً ان نتعقب ، عند «نيتشه» شيئاً من العلاقة الجامعة بين «الحب – والكراهية» . فعدم ايمانه ورفضه للايمان المسيحي كانا صادقين وعاطفيين تماماً مثل كفاح كيركجور من اجل الايمان . ورغم ذلك فقد واصلت المسيحية تأثيرها الساحر عليه . وكما

• الفارقة هنا هو التناقض المتحقق الذي تزخر به المسيحية كأن يكون المسيح إلهاً وبشراً ، وأن تكون مريم عذراء وأماً في وقت واحد (المترجم).

أشار كارل يسبرز K. Jaspers: فعل الرغْم من هجمات نيتشه الوحشية على المسيحية فإن هناك ازدواجاً غريباً. Ambivalence في موقفه: «فلا يمكن الفصل بين معارضته للمسيحية كواقع وارتباطه بالمسيحية كمسلمة، وهو نفسه كان ينظر إلى هذه الرابطة نظرة إيجابية ولم يكتف بالقول بأنها ينبغي أن تُقْصم». (١١)

وربما كان في استطاعتنا أن نقول إنه عند كثير من الفلاسفة الوجوديين تندمج عناصر من تراثهم الديني أو الثقافي في فكرهم الوجودي، أو حتى تدفعهم إلى هذا اللون من التفكير. فعل الرغْم من انتقادات كيركجور العنيفة والمتزايدة التي وجهها لـ «لوتر» Luther فإن وجوديته لا يمكن فصلها، في الواقع، عن مذهبه البروتستانتي. وتنتزع فلسفة مارتن بوبر Martin Buber بالتراث الهسيدي Hassidic • لليهودية، وتضرب وجودية دستويفسكي Dostoyevsky، وبرديايف Berdyaev بجذور عميقة في روح الأرثوذكسية الروسية. وارتباط أونامونو Unamuno بدون كيشوت، والدون كيشوتية بصفة عامة، هو ارتباط أسباني بقدر ما هو وجودي. وهكذا فإن التنوع الثري بين هؤلاء الرجال يعكس تنوع الخلفية التي انطلقوا منها في الاستجابة لرسالتهم الفلسفية.

لقد كان في التراث الكاثوليكي الروماني باستمرار عنصر يرجع إلى القديس أوغسطينس وكذلك عنصر ينتمي إلى القديس توما الأكويني. • وقد يساعدنا ذلك في تفسير ظهور وجوديين كاثوليك من

-
- طائفة من اليهود في القرن الثاني الميلادي كانت المبشرة بطائفة الغريبيين كما كانت تقف موقف العداء من الثقافة اليونانية وتكرس نفسها لتطبيق القوانين والشرائع اليهودية بحرقية - (المترجم).
 - عنصر القديس أوغسطينس يتمثل في التراث الأفلاطوني الوجداني الذاتي .. الخ. أما عنصر القديس توما الأكويني فيتمثل في التراث الارسطي العقلاني المذهب الخ .. (المترجم).

أمثال جبرائيل مارسل G. Marcel فكلمة الوجودية لم تكن شائعة في بعض الدوائر الكاثوليكية لاسيما بعد التعليقات المعادية التي تضمنتها المنشور البابوي «حول الجنس البشري Humani Generis» الذي أصدره البابا بيوس الثاني عشر Pius XII عام ١٩٥٠ م. * ومع ذلك فإن الكتاب الكاثوليك الرومان عندما يتحدثون عن مذهب الشخصية «Personalism» ** يكون في ذهنهم، عادة، لون من الفلسفة لا يعد كثيراً عن الوجودية.

أما كارل يسرر وماتن هيدجر فيتعبدان الى حد ما عن غيرهما من الوجوديين، فهما ليسا مسيحيين بالمعنى المتعارف عليه هذه الكلمة، لكنهما في نفس الوقت ليسا غير مؤمنين، فيسرر يرتبط بوشائج قريى بلون من البروتستانتية الليبرالية الشديدة التحرر. لكن وضعه يمكن ان يوصف أفضل وصف بتعبيره هو بأنه «إيمان فلسفي». أما موقف «هيدجر» من الوجود فأننا نجد فيه عناصر من النزعة الصوفية والنزعة الجمالية. (١٢) كما ان هيدجر ارتبط كذلك بالنازية في فترة من فترات حياته، وعلى الرغم من أن ذلك قد يفسر جزئياً بأنه «افتقار الى الوعي السياسي»، فانه يصعب أن ننكر ان في فكره عناصر يمكن تطويرها في اتجاهات تتفق مع القومية الالمانية. (١٣) وعندما نصل الى الوجوديين الذين يعترفون صراحة بعدم ايمانهم من امثال سارتر Sartre

* البابا بيوس الثاني عشر بابا روما ابتداء من ١٩٣٩ وإبان الحرب العالمية الثانية التي كافح بغير جدوى ليمنع نشوبها، اصدر العديد من المنشورات عام ٤٣ و٤٧ ثم أصدر هذا المنشور البابوي عام ١٩٥٠ وهو يحوي الكثير من الآراء المحافظة. وقد توفي عام ١٩٥٨ (المترجم).

** تيار فلسفي ديني ظهر في فرنسا وامريكا في اواخر القرن الماضي واولئ القرن الحالي يذهب الى أن «الفرد» هو الواقعة الاساسية والعنصر الروحي الأول في الوجود (المترجم).

وكامي Camus فقد يبدو أننا قد وصلنا الى الوجودية في أنقى صورها، اذ يبدو ان هذين الرجلين برفضهما لأي مطلب ديني قد حققا الاستقلال الكامل والمسؤولية التامة للفرد. ومع ذلك فاننا نجد، حتى هنا، مفارقات: فماذا ينبغي ان نقول، مثلاً، في علاقة سارتر بالماركسية؟ انها ايجابية ونقدية في آن معاً، ورغم انها اقل عاطفية وانفعالاً، من الناحية الظاهرية، من علاقة كيركجور بالمسيحية فإنها لا تقل عنها مفارقة.

وهناك سؤال أخير هام يمكن ان يطرح هو: أيمن للوجودي أن يذهب الى ان تحقيق المرء لذاته الأصلية عن طريق اختياره للمسيحية أو للماركسية أو عدم الايمان أو حتى للنازية هي مسألة مفاضلة شخصية فردية...؟ إن اختياراً ما قد يكون هو الصحيح بالنسبة لك، في موقفك الخاص في الوقت الذي يكون فيه اختيار آخر صحيحاً بالنسبة لي في موقعي الخاص، ومن المؤكد ان هناك بعض الوجوديين يقتربون، في ردهم على سؤالنا، من هذه الاجابة الأخيرة. وهم جميعاً يعترفون بنسبية المواقف، ومع ذلك فإنني اشك كثيراً في ان يكون هناك فيلسوف وجودي مسئول يمكن ان يذهب الى حد القول بأنها مسألة تفضيل شخصي وأصالة شخصية، واشك ايضاً ان كان واحد ممن يتخذون مثل هذا الموقف يستحق أن يسمى نفسه فيلسوفاً، فالفلسفة لابد ان تتضمن التفكير، وسارتر مثلاً يقدم لنا مبررات عدم ايمانه كما ان يسبرز يدعم ايمانه الفلسفي بتحليل يدعو الى الاعجاب حتى ولو قيل ان هذا الايمان لا تمكن البرهنة عليه.

وأنت حين تسمح لمبررات القلب ان تقول كلمتها فان ذلك لا يعني انك تتخلى عن حكم العقل تماماً، أو انك تعترف بأن وجهات النظر كلها متساوية في القيمة. وكل مايدل عليه وجود وجهات نظر كثيرة ومختلفة بين أولئك الذين يسمون، عادة بالوجوديين، هو أن

الوجودية لا تسلك طريقاً مختصراً نحو حل المشكلات الميتافيزيقية والانتولوجية. وتلك حقيقة يدركها الوجوديون المسؤولون عن وعي، ولهذا لا تقف جهودهم الفلسفية عند حد مطالب الفرد وتفضيلاته.

٤ - الوجودية والفينومينولوجيا

(مذهب الظاهريات Phenomenology)

معظم الوجوديين يؤمنون بالفينومينولوجيا.. Phenomenology (مذهب الظاهريات) رغم ان هناك كثيرين من أتباع مذهب الظاهريات ليسوا وجوديين. ولقد تطورت رابطة وثيقة بين هذين اللونين من الفلسفة بسبب أن الظاهريات، فيما يبدو، تقدم للمفكر الوجودي نوع مناهج البحث الذي يحتاج اليه ان هو أراد متابعة أبحاثه عن الوجود البشري.

لكلمة «الظاهريات ... Phenomenology» في الفلسفة تاريخ طويل الى حد كبير، فقد استخدمها كانط I. Kant في بعض الاحيان لتعني دراسة الظواهر Phenomena أو الظاهر appearance في مقابل الاشياء في ذاتها التي افترض انها تكمن خلف الظواهر. ه كما استخدم هيجل هذه الكلمة في كتابه الشهير «الظاهريات الروح .. Phenomenology of Mind» كاسم للعرض المسهب للتجليات الكثيرة للروح أو العقل حين يفضي نفسه بطريقة جدلية من الوعي الحسي الساذج في أبسط مستوى، الى الادراك الحسي، والفهم، وعدد كبير من صور الوعي، حتى أعلى الأنشطة العقلية والروحية.

- كان الفيلسوف الالماني كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) يعتقد ان الذهن البشري لا يستطيع ان يدرك الا ظاهرا الاشياء وحدها اما طبيعة هذه الاشياء كما توجد (أي الاشياء في ذاتها) فيستحيل علينا معرفتها. (المترجم).

وفي آونة أحدث أصبحت كلمة «الظاهريات» (Phenomenology) تدل عادة على الفلسفة التي طورها «ادموند هوسرل» E. Husserl ، في كتاباته المختلفة التي ربما كان أهمها كتابه «الافكار، مدخل عام للظاهريات الخالصة». ولقد وضع «هوسرل» جانباً، أو «بين قوسين» المشكلات المتعلقة بالواقع Reality، أو تكوين موضوعات الوعي، وحاول ان يبتكر منهجاً للوصف التفصيلي الدقيق للانواع المختلفة من الموضوعات في ماهيتها الخالصة. وليس من مهمتنا ان نحاول هنا تقديم أي عرض مفصل لمذهب الظاهريات عند هوسرل. ولكن علينا ان نلاحظ فقط ان لب هذا المذهب هو «الوصف» لأنه يقدم لنا وصفاً تفصيلياً لماهية الظاهرة على نحو ما تُعطى للوعي. ولكي نتأكد من دقة الوصف فلا بد للذهن أولاً من ان يتطهر من الافتراضات السابقة والاحكام المبصرة. ومن الضروري كذلك ان نبقى داخل حدود الوصف وأن نقاوم الميل للسير من الوصف الى الاستدلال.

وبمجرد ان نراعي مثل هذه الملاحظات فسوف يتضح لنا ان الظاهريات الخالصة هي عمل بالغ الصعوبة حقاً وتتطلب نظاماً عقلياً دقيقاً للغاية: فكيف يمكن للمرء أن يتأكد من أنه استطاع ان يُبعد جميع افتراضاته السابقة حول موضوع ما؟ أو كيف يمكن له ان يكون على يقين من النقطة التي ينتهي عندها الوصف ويبدأ معها الاستدلال او التفسير؟! الواقع أن «هوسرل» طوّر منهجية للبحث على جانب كبير من الصعوبة والتعقيد حتى يتغلب على الصعوبات والعقبات التي تقف في طريق الوصول الى معرفة خالصة ودقيقة.

ولقد أثرت كتابات «هوسرل» تأثيراً مباشراً في عدد من الفلاسفة

* فيلسوف الماني ١٨٩١ - ١٩٣٨ أسس مذهب الظاهريات التي أرادت جعل الفلسفة علماً دقيقاً عن طريق البدء بداية عابدة أو «تعليق» كل معلوماتي السابقة ووصف ماهية الظاهرة على نحو ما يتناولها الوعي. (المترجم).

الوجوديين فقد كان هيدجر، مثلاً، واحداً من تلاميذه في جامعة فرايبورج - Freiburg حتى أنه أهدى كتابه الرئيسي «الوجود والزمان .. Being and Time» الى استاذة القديم . لكن لا «هيدجر»، ولا غيره من الوجوديين، يتبنى ببساطة مذهب الظاهريات عند هوسرل بصورته التي درسها على يديه، فقد طوّر الوجوديون لونا من الظاهريات يلائم أغراضهم الخاصة. والواقع أن «هوسرل» انتقد استخدام هيدجر لأفكاره.

وفضلا عن ذلك فهناك أسلوب عام في الوصف المنهجي يمكن ان نسميه بالوصف الفينومينولوجي رغم ان صاحبه قد لا يكون قد قرأ شيئا لهوسرل على الاطلاق، ففي رأيي مثلاً انه من المناسب الى حد كبير ان نطلق حكمة «فينومينولوجي» على كثير من اوصاف كيركجور العميقة رغم ان هذه الاوصاف هي بالطبع سابقة على فلسفة هوسرل.

ويبرز اختلاف آخر حاد، نوعاً ما، بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين مرجعه الى أنه في الوقت الذي يؤكد فيه هوسرل على أهمية الماهية Essence ويعتقد ان الظاهريات علم دقيق، نجد الوجوديين يؤكدون على أهمية الوجود الانساني العيني Existence. ولقد لاحظنا ذلك بالفعل عندما سقنا عبارة سارتر.. Sartre الشهيرة التي يقول فيها: إن الوجود سابق على الماهية، ومن الواضح أنه لو صح وكان الوجود البشري يخلق ماهيته بنفسه او حتى لو كانت ماهيته تكمن في وجوده عينياً Exist، كما يقال في بعض الاحيان ، لما كان هناك معنى على الاطلاق لتعليق مشكلة الوجود الانساني العيني. ومن ناحية أخرى يتفق الوجوديون مع هوسرل في استحالة الاستدلال على ما يسمى «بالشيء في ذاته» من وراء الظاهرة، فهم يرفضون الثنائية الكانطية التي تفترض وجود «نومين noumenon» (شيء في ذاته)

مختبيء بحيث لا تكون الظاهرة سوى مظهر له فحسب . وهم كذلك لا يبدون اهتماماً بمحاولة هيجل أن يبين كيف تتكشف الظاهرة جدياً . (كما كانوا اقل اهتماماً بالروح القابعة خلف الظواهر) . لقد اتفقوا مع «هوسرل» على أن يكتشفوا بوصف الظاهرة على نحو ما تظهر نفسها ، ومع ذلك فقد ابدى الوجوديون نفوراً مماثلاً وهم يتابعون بعض النزعات المثالية التي كشفت عن نفسها في فلسفة هوسرل . صحيح ان هوسرل اصرَّ على أن الوعي باستمرار قصدي Intentional ، بمعنى انه يتجه مباشرة نحو موضوع يجاوزه ، لكنه كان يحاول أن يجعل الوعي يبتلع كل شيء آخر . وكما سنرى بوضوح فيما بعد ، فان الوجوديين يرفضون المذهب المثالي Idealism فينفي ، عندهم ، الا تختلط موضوعات الوعي مع الوعي بالموضوعات ، ومثل هذا الخلط ينشأ من تحديد نقطة البدء في الفلسفة ، بطريقة زائفة ، على أنها الوعي المفكر ، بدلا من النطاق الشامل للوجود العيني .

فلنحاول أن نفهم ، بطريقة أكمل ، الوصف الذي تقدمه الفينومينولوجيا الوجودية . على الرغم من اننا اكدنا اهمية الطابع الوصفي للفينومينولوجيا (مذهب الظاهريات) فإن ذلك لا يعني على الاطلاق انها تصف ببساطة ، وبطريقة ساذجة ، ماهو حاضر امام الوعي . ان المهم في الفينومينولوجيا هو انها تقدم وصفاً للأعماق ، ان صحَّ التعبير ، يجعلنا نلاحظ السمات التي تفشل ، عادة ، في ملاحظتها ؛ كما أنها تريل العقبات التي تقف في طريق رؤيتنا ، وتعرض الجوهرى لا العرضي ، مبينة العلاقات المتداخلة التي يمكن ان تؤدي الى رأي مختلف الى حد كبير عن ذلك الذي نصل اليه عندما ننظر الى الظاهرة منعزلة عن غيرها .

ويمكن ان نوضح هذه الخصائص التي تتميز بها الفينومينولوجيا اذا

ما تأملنا بإيجاز الملاحظات التي ساقها كل من هيدجر وسارتر Sartre حول هذا الموضوع.

لقد سار هيدجر في شرحه للفينومينولوجيا Phenomenology على نفس الطريقة التي سار عليها في كتاباته، أعني انه لجأ الى الاشتقاقات اللغوية للكلمة، فكلمة الفينومينولوجيا مشتقة، من لفظين يونانيين هما Logos, Phainomenon والمقطع اليوناني Phainomenon مشتق بدوره من الفعل اليوناني — Phainein بمعنى «يظهر أو يخرج الى النور» وهو فعل يمكن ان تتمتع جذوره الى جذر هندو — أوربي هو. Pha الذي يرتبط بفكرتي النور والوضوح. فالظاهرة Phainomenon هي مايتبدى أو يظهر الى النور. ومن المعروف ان هناك الوانا مختلفة من الاستخدامات لهذه الكلمة. فنحن احيانا نتحدث عن: الظاهر المحض mere appearance، قاصدين بذلك أن ما يبدو هو، بطريقة ما، غير حقيقي Unreal أما الحقيقة الواقعية Reality فتظل مخفية. ولا ينكر هيدجر، بالطبع، أن هناك من الأشياء أكثر مما تلتقي به «العين» ان صَحَّ التعبير، فهناك جميع انواع احتمالات الاختفاء والتشويه، ولا بد من «انتزاع» الحقيقة من الظواهر Phenomena، لكنه كان واضحاً تماماً في رفضه للفكرة التي تقول انه يمكن أن يكون هناك خلف الظواهر «شيء في ذاته» لا يمكن الوصول اليه على الاطلاق. فكل ما نستطيع ان نعرفه هو الظواهر على نحو ما تظهر نفسها في ذاتها.

عندما ننتقل الى اللفظ الثاني الذي تتألف منه كلمة الفينومينولوجيا وهو Logos نجد ان هيدجر يبين لنا ان هذا اللفظ ايضا يعني «الظهور» فالقول.. Legein، هو ظهور apo Phainesthai، (وبهذه المناسبة فان: الفعل اليوناني Phanai بمعنى «يقول» له نفس الجذر Pha الذي نجده للفعل Phainesthai بمعنى «يظهر» فالقول

يعني خروج الكلام الى النور) وعندما نجمع بين Logos وPhainomenon فإننا عندئذ نصل الى مستوى ثان من الظهور، فالكلام يوضح الظاهرة، بحيث ان الفينومينولوجيا تتيح رؤية ما يظهر ذاته، انها تجعلنا نرى الظاهرة بطريقة تزول معها العقبات، وتجعلنا نلاحظ البنى والعلاقات المتداخلة التي كانت خافية حتى الآن أو لم تظهر بعد الى النور (١٤).

لقد رفض جان بول سارتر، كما فعل هيدجر، الثنائية التي تقوم على التقابل بين الظاهرة «وشيء في ذاته» غامض. ومع ذلك فليست الظاهرة هي مجرد التبدي الجزئي الذي يمثل امامي في أية لحظة محددة. وانما الظاهرة هي بالأحرى سلسلة متناسقة من المظاهر، وفي كل مظهر جزئي يوجد ما يسميه سارتر بالاشارة الى العلاقات بين المظاهر.. «Trans Phenomenal reference». وعلى حين ان الفلسفة الكانطية كانت تسعى الى ربط الظاهرة Phenomenon كمظهر appearance بحقيقة Reality لا تظهر أبدا، فان مهمة الفينومينولوجيا هي ان تبين العلاقات البنائية المتداخلة في اللحظات أو الجوانب المنفردة التي تتكون منها الظاهرة. «فوجود» الظاهرة هو أكبر من أي مظهر جزئي لها، ومهمة «الانطولوجيا الفينومينولوجية» Phenomenological • Ontology أن تكشف لنا ماهو هذا الوجود. (١٥).

يتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا Phenomenology ليست منهجاً

• هذا هو العنوان الفرعي لكتاب سارتر الشهير «الوجود والعدم». مقال في الانطولوجيا الظاهرية». حيث يدرس الوجود بوصفه ما يظهر فحسب أعني ليس هناك طبيعة أخرى كامنة خلف هذا المظهر. ومن ثم يصبح هذا الوصف «انطولوجيا» من حيث إنه يقصد الوجود نفسه، ولكنه انطولوجيا فينومينولوجية (ظاهرية) من حيث إن الوجود ليس شيئاً آخر غير هذا المظهر (المترجم).

للبرهان، فهي تصف ما يرى، وفضلاً عن ذلك فقد يحدث أن يرى الناس المختلفون الأشياء بطرق مختلفة. وتستهدف الوسائل التقنية للفينومينولوجيا، بالطبع، وكذلك تركيزها على الماهيات والبنية الكلية، التقليل من أثر التفضيلات والأهواء الشخصية. ومع ذلك فمن الصعب أن ننكر، لا سيما في مسألة شخصية مثل محاولة تقديم فينومينولوجيا للوجود البشري، إن المعادلة الشخصية سوف تدخل في هذا الصف كما أن المواقف الشخصية للباحث سوف تؤكد وجودها.

ولا شك أن ذلك يفسر لنا، إلى حد ما، الاختلاف والتشعب القائم بين الوجوديين. ومع ذلك فنحن لا نستسلم لمفاضلات الفيلسوف الذاتية، إذ تزودنا الفينومينولوجيا داخل حدود معينة، بمنهج علمي موثوق به لدراسة هذا الموضوع الرّواغ: ألا وهو الوجود البشري... Existence. وكلما طبقنا مبادئها بدقة قلّت احتمالات التشويه والنظرة الأحادية الجانب. وعلى الرغم من أن الفينومينولوجيا لا تقدم برهاناً ولا اثباتاً فإن حقيقة دعواها موضوعة موضع الاختبار، والاختبار يعني مقارنة الوصف الذي تقدمه الفينومينولوجيا بفهمنا المباشر للوجود البشري، أعنى مواجهة الوصف الفينومينولوجي بالظواهر نفسها كما تتوصل إليها.

٥ - التمييز بين الوجودية وبعض أنماط الفلسفة المرتبطة بها

من المسلم به أن الحدود الفاصلة بين الوجودية وغيرها من أنواع الفلسفات الأخرى ليست واضحة دائماً، ومن المحتمل ألا يكون هناك فيلسوف تصل به وجوديته، بمعناها الضيق إلى حد أنه لا ينتهك. في هذه النقطة أو تلك، الحدود الفاصلة بين الوجودية، والبرجماتية... Pragmatism أو التجريبية Empiricism مثلاً. لكن يمكن، من حيث المبدأ، وضع تمييزات وفروق يكون من نتيجتها توضيح أهم خصائص

الموقف الوجودي.

والفلسفات التي يبدو أنها متاخمة للوجودية أكثر من غيرها، عند هذه النقطة أو تلك، هي: المذهب التجريبي والمذهب الانساني Humanism والمذهب المثالي Idealism والمذهب البرجماتي، والمذهب العدمي Nihilism.

(١) سوف نبدأ بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية والمذهب التجريبي، فهاتان الفلسفتان هما، على الأرجح، الفلسفتان السائدتان في عصرنا الراهن، رغم أن الوجودية، لاسباب سوف نعرض لها فيما بعد، قد ازدهرت اساسا في القارة الاوروبية في حين انتشر المذهب التجريبي في البلاد التي تتحدث باللغة الانجليزية. ويشترك الوجوديون والتجريبيون في اتخاذ موقف مشترك ضد العقلانية النظرية Speculative Rationalism التي سادت في عصور سابقة.

فهم جميعا لا يثقون في جميع المحاولات التي تبذل لاقامة فلسفة قبلية *a priori*، بل وأكثر من ذلك لا تثيرهم أية محاولة لتشييد مذاهب شمولية شائعة، وانما يسعون الى تلك المعرفة المحدودة التي يمكن اقامتها بأمان على اساس من المعطيات التي يمكن الحصول عليها.

لكن التشابه بينهما ينتهي الى هذا الحد: فيتجه الفيلسوف الوجودي الى الداخل سعياً وراء معطياته، في حين ان الفيلسوف

يعني فلسفة تعتمد في افكارها على العقل وحده كما تفعل بعض الفلسفات المثالية التي لا تعتمد في بنائها على التجربة، فتكون بذلك قد اعتمدت على معرفة يتم التوصل اليها «قبل» التجربة. وهي تختلف عن المذهب التجريبي الذي يعتمد على معارف بعدية *Apriori* جاءت «بعد» التجربة. (المترجم)

التجريبي المعتدل يقيم وزناً ضئيلاً «للتجربة الداخلية» بينما يميل الفيلسوف التجريبي المتطرف الى اعتبار التجربة Experience مرادفة للتجربة الحسية Sense, Experience حتى ان بحوثه الفلسفية تتحول الى العالم الخارجي، وعنده ان الانسان نفسه ينبغي ان يُعرف بالملاحظة التجريبية وليس عن طريق التجربة الذاتية. ويظهر الاختلاف بين الوجودية والمذهب التجريبي واضحاً عند هذه النقطة بوصفه اختلافاً بين طريقتين من طرق المعرفة. فالوجوديون يركزون على أهمية المعرفة عن طريق المشاركة، بينما يركز التجريبيون على أهمية المعرفة عن طريق الملاحظة، ويزعم الفيلسوف التجريبي ان ذلك اللون من المعرفة الذي يسعى اليه له من الموضوعية والشمول ما يفضي عليه قدراً من الصحة Validity تفتقر اليه التقارير الذاتية التي يقولها الفيلسوف الوجودي. لكن الأخير يرد بقوله إنه في حالة المعرفة بالانسان، على الأقل، نجد أن ما يتسم به المذهب التجريبي من تجريد وتوضيح يشوه الواقع العيني الحي.

ولقد وجه نيقولا برديايف Nikolai Berdyaev ، هجوه خاصه ، انتقاداته لما تتسم به الرؤية التجريبية من نزوع نحو التوضيح ، وذهب الى أن هذا النزوع يؤدي الى النتائج الآتية : «اغتراب الموضوع عن الذات امتصاص الفردي والشخصي الذي لا يمكن ان يتكرر فيما هو عام وشامل بطريقة لا شخصية وكذلك : سيادة الضرورة ، والحتمية الخارجية ، وسحق الحرية واختفاؤها . والتكيف مع الطابع الشامل للعالم والتاريخ ، ومع الانسان العادي (المتوسط) ، وصيغ الانسان وآرائه بصبغة اجتماعية تدمر الشخصية المميزة ...» (١٦)

• فيلسوف روسي وجودي (١٨٧٤ - ١٩٤٨) حاول التوفيق بين الوجودية والدين من اهم كتبه «أنا وعالم الاشياء» ، و«تجربة الميتافيزيقا الأخروية» و«فلسفة عدم المساواة» (المترجم).

والمبالغة، بالطبع، سهلة للغاية، ولا شك أن الاعتراض على التوضع، Objectification قد بولغ فيه فلم يضع في اعتباره بقدر كاف ان الرؤية التجريبية الموضوعية حتى بالنسبة للإنسان، لها مزاياها في حدود معينة. لكن من المؤكد ان بردبايف كان على حق في اصراره على أننا نحتاج الى ما هو اكثر من الرؤية التجريبية، فهو يعتقد ان الفهم الوجودي للإنسان يؤدي الى الحفاظ على عدة مسائل غابت عن أعين اصحاب المذهب التجريبي الخالص: «كتبادل الشاعر والمشاركة الوجدانية والحب - وقهر الاغتراب، والشخصانية والتعبير عن الطابع الفردي والشخصي لكل وجود بشري، والانتقال الى عالم الحرية والتحديد من الداخل، والانتصار على الضرورة المستعبدة، وسيادة الكيف على الكم، والابداع على الاتباع...» (١٧)

وتساعدنا هذه المناقشة على رؤية الفارق بين التحليلات الوجودية المختلفة وبين نتائج علوم تجريبية مثل: علم النفس، وعلم الاجتماع. فهذان العلمان يقومان على المعطيات التي يمكن ملاحظتها، بينما يسير الفيلسوف الوجودي طوال بحثه على ضوء التحليل الفينومينولوجي للوجود الذي يشارك فيه، لانه لا يعنيه الانسان بوصفه حالة تجريبية من حالات الوجود البشري العيني لكنه، بالأحرى، يهتم بهذا الوجود البشري على نحو ما هو عليه في بنيته الاساسية، وهذا الموقف اللاتجريبي الذي يتخذه الفيلسوف الوجودي ينعكس في تجنبه الحديث، غالباً، عن «الانسان» بصفة عامة لكنه يخصص للموجود البشري بعض المصطلحات الانطولوجية مثل «الوجود المتعين Dasein (أي الوجود هنا أو هناك)». كما هي الحال عند هيدجر، والوجود لذاته Pour - Soi كما هي الحال عند سارتر.

* مصطلح المائي عبر التعريب استخدمه هيجل وهيدجر وكثيرون غيرهما وهو يتألف من مقطعين «Sein» بمعنى «الوجود» و «Da» بمعنى هنا أو =

(٢) من الصعب القول بأن المذهب الانساني Humanism فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، لكنه، على أية حال، يمثل اتجاهًا ذا نغمة في عصرنا الحاضر. ما هي علاقة الوجودية بالمذهب الانساني؟ لقد طرح هذا السؤال جان بول سارتر J.P. Sartre في محاضراته الشهيرة: «الوجودية مذهب انساني...» (Existentialism is a Humanism).

وهذا سؤال لا يمكن ببساطة الاجابة عليه بسهولة فمصطلح المذهب الانساني humanism يحمل أكثر من معنى، وعلى الرغم من أن الوجودية مذهب انساني بمعنى معين فلسفياً أعتقد أنها مذهب انساني بمعنى آخر. الوجودية مذهب انساني بمعنى انها تهتم اهتماماً بالغاً بالقيم الانسانية والشخصية، كما تهتم بتحقيق الوجود البشري الاصيل.. authentic، ويظهر ذلك بوضوح شديد في محاضرة «سارتر». رغم ان المرء قد يذهب الى أنه لا يتفصح بنفس هذه الدرجة من الوضوح كيف انتقل من آمال الوجود البشري الفرد وتطلعاته الى الحديث عن لون من المسؤولية الجماعية. لكن إذا افترضنا أن ذلك يمكن أن يحدث فإن المرء سوف يوافق في الحال. بل انه في الواقع لا بد ان يؤكد، ان الوجودية مذهب انساني بالمعنى الواسع الذي وصفناه لهذا المذهب، ومن الواضح ان ذلك يصدق أيضا على وجودية بردياييف Berdyaev التي تلخصها الفقرات القليلة السابق ذكرها.

غير ان هناك معنى آخر لمصطلح «المذهب الانساني... Humanism» لقد أقام روجر شن Roger Shinn تفرقة مفيدة بين «المذهب الانساني المفتوح» و«المذهب الانساني المغلق».. (١٨) أما المذهب الانساني المفتوح فيشير، ببساطة، الى السعي وراء تحقيق القيم الانسانية في العالم ولا بد ان ينطبق، مثلاً، على النزعة الانسانية عند

= هناك وهو يدل على الوجود الجزئي المتعين المحدد كوجود الانسان الفريد
مثلا (المترجم).

برديبايف وأما المذهب الانساني المغلق فيحمل مضامين أبعد، منها أن الانسان هو الخالق الوحيد لمعنى القيم في العالم. ومن الواضح أن هذا اللون من عدم الايمان هو الذي يعتنقه «سارتر»، وهو لهذا السبب يؤكد ان الوجودية مذهب غير متدين فالوجودية عنده مذهب غير متدين لأن الانسان فيها متروك لذاته كيما يخلق ويحقق في عالمه مايسطيع من القيم.

لكن هل ينبغي ان ينظر الى الوجودية كلها على انها مذهب انساني بهذا المعنى الثاني الضيق؟! تعرض محاضرة سارتر ردا على هذا السؤال مستمدا من «رسالة عن المذهب الانساني» لهيدجر. ولا يقل «هيدجر» عن «سارتر» في تأكيده لمسئولية الانسان في مواجهة مستقبل مفتوح، غير أن مايدافع عنه هيدجر هو المذهب الانساني المفتوح وليس المغلق، حيث توضع الحياة الانسانية في سياق اوسع للوجود. ان الانسان لا يخلق الوجود العام Being ولكنه بالاحرى يستمد وجوده البشري الخاص Existence من هذا الوجود العام ويصبح مسئولا عن هذا الوجود وأمامه، وقبل ان يتكلم عليه ان يترك الوجود يخاطبه. (١٩) ولسنا بحاجة في هذه المرحلة الى ان ننحاز الى احد الاطراف في هذا النزاع، لكننا نستطيع ان نسوق ملاحظة هي انه على الرغم من أن الوجودية مذهب انساني، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، فانها ليست دائما او بالضرورة مذهباً انسانياً مغلقاً.

(٣) وسؤالنا التالي عن العلاقة بين الوجودية والمذهب المثالي Idealism. وعلينا ان نحذر منذ البداية من الوقوع في خطأ سطحي للغاية، ذلك لأن الوجوديين يحصرون استخدام كلمة الوجود البشري.. Existence في نطاق ضيق بحيث إنها لا تنطبق الا على ذلك اللون من الوجود الذي نعرفه في حالة الانسان، ولا يعني ذلك على الاطلاق أن

الذوات البشرية هي وحدها الحقيقية . Real وتتضح هذه الفكرة من بضع عبارات لميدجر، يقول، «إن الوجود الذي تكون طريقة وجوده هي الوجود خارج ذاته (أي الوجود المنفتح Existence هو الانسان، فالانسان وحده هو الذي يوجد بهذا المعنى، أما الصخرة فهي موجودة لكن ليس على طريقة وجود الانسان، والشجرة ... والفرس .. والملاك موجود لكن ليس على طريقة وجود الانسان، والله موجود لكنه لا يوجد على طريقة الانسان. والعبرة التي تقول «الانسان هو وحده الذي يوجد خارج ذاته». لا تعني قط ان الانسان وحده هو الذي يوجد وجوداً حقيقياً وأن الموجودات الأخرى غير حقيقية .. Unreal أو انها أوهام أو أفكار للانسان». (٢٠) فكلمة يوجد Exist تستخدمها الوجوديون بمعنى خاص يختلف عن الاستخدام التقليدي لها. وهكذا نجد أن قولنا بأن الانسان وحده هو الذي يوجد (خارج ذات Exist) هو أبعد ما يكون عن أي لون من ألوان المثالية الذاتية.♦♦

على أن ماهو أهم من ذلك هو ان الوجودية والمثالية تختلفان من زاوية سبق ان أشرنا اليها بإيجاز. فاذا كان من الصواب أن نقول عنهما معا إنهما فلسفتان للذات البشرية أكثر منهما فلسفتين للموضوع، فإن من الصواب أيضا ان نقول إن الفيلسوف المثالي يبدأ من الانسان بوصفه ذاتاً مفكرة في الوقت الذي يبدأ فيه الفيلسوف

♦ يستخدم الوجوديون هذا المصطلح بمعناه الاشتقاقي الاصيل فهو يتألف من مقطعين Ex بمعنى خارجا، وSistere بمعنى يقف فهو الوجود الذي يقف خارج ذاته، أي الذي يحمل امكانيات يحققها في المستقبل وهذا هو الوجود البشري بالمعنى الاصيل لهذه الكلمة (المترجم).

♦♦ اتجهاء فلسفي يرى انه لا يمكن اعتبار العالم الموضوعي موجوداً وجوداً مستقلاً عن نشاط الانسان ووسائله في المعرفة. (المترجم).

الوجودي من وجود الانسان الشامل في قلب العالم .

والفيلسوف المثالي (إن جاز لنا ، مؤقتاً ، أن نعمم القول) يبدأ من الأفكار في حين يزعم الفيلسوف الوجودي اننا نبدأ بالفعل من الاشياء ذاتها ، فلقد كتب سارتر ، في نقده للمثالية باركلي Berkeley * يقول : « ان المنصلة لا توجد في وعيي ولا حتى في قدرتي على تمثيلها ، وانما المنصلة توجد في المكان ، إن أولى خطوات المسار الفلسفي ينبغي ان تكون ابعاد الاشياء عن الوعي ، ثم اعادة اقامة ارتباطها الصحيح بالعالم . ومعرفة ان الوعي هو وعي بالعالم كما يوجد في موضعه الخاص .. » . (٢١) ومعنى آخر كل وعي هو قصدي وموجه نحو موضوع خارج هذا الوعي ، والمظهر ليس شيئاً ينتمي الى الوعي لكنه شيء ينتمي الى ظاهرة موضوعية .

وهكذا نجد أنه رغم تأكيدات الوجودية على أهمية الذات البشرية فان ذلك لا يعني أنها تسير في نفس الطريق الذي تسير فيه المثالية ، فمعنى القول بأنك موجود عينياً هو أنك تواجه عالماً واقعياً حقيقياً real .

(٤) ان كل من يقرأ مقال وليم جيمس الشهير « ارادة الاعتقاد » يصعب عليه ان يتشكك في وجود روابط وثيقة بين الوجودية والمذهب البرجماتي Pragmatism ، فهما معاً احتجاج على النزعة العقلية المجردة ، وهما معاً يؤكدان على أهمية العلاقة بين الاعتقاد والفعل ، وهما

* جورج باركلي (١٦٨٥ — ١٧٥٣) فيلسوف انجليزي مثالي ذاتي كان يقول ان وجود الشيء يعني ان هناك من يدركه سواء أكان العقل البشري أم العقل الالهي (المترجم) .

** مذهب فلسفي ذائع في الولايات المتحدة يحدد قيمة الصديق بقائده العملية .
واسم المذهب مشتق من كلمة يونانية Pragma وهي تعني العمل (المترجم) .

معاً يعترفان بمخاطرة الايمان كموقف مضطرب الى اتخاذ قرار، بناء على مقتضيات الوجود العيني، قبل ان تتمكن من الوصول الى الأسس النظرية للقرار الذي اتخذناه، وهما معا يتخذان من تحقيق الايمان لانسانيتنا أو حظه منها، أساساً لتأكيد الايمان أو تزييفه.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فإن هناك اختلافات عميقة بين الوجوديين والبرجمائين. فمعيار صدق الفكرة عند البرجمائي معيار نفسي وبيولوجي، وليس ثمة سوى احساس ضئيل بالجوانب التي تتسم بها الوجودية. وقضلا عن ذلك فإن الفيلسوف البرجمائي هو، في العادة، فيلسوف متفائل يهتم بالنجاح في أمور محدودة ولا يعي الا النزر اليسير من الجانب المأساوي المحيط من الحياة، وهو الجانب الذي تعبر عنه كتابات معظم الوجوديين. ويشير برديايف Berdyaev بوضوح الى الاختلاف بين الفلسفتين فبعد ان يعترف بأن البرجمائي على صواب في اعتناقه للفكرة القائلة بأن الصدق وظيفة للحياة، وان هذا المعيار يمكن قبوله عندما نعالج مشكلات علمية وتقنية Technical يستطرد قائلاً: «ومع ذلك فإن الصدق يقف ضد المذهب البرجمائي على خط مستقيم، لأن الازدهار الحيوي للأشياء، والنجاح، والنفع، والفائدة، هذه الأمور جميعا هي علامات على الكذب بدلا من أن تكن علامات على الصدق، فمن المؤكد ان الصدق ليس شيئا مفيداً وناقعاً في هذا العالم، فهو لا يقدم أية خدمات، بل انه على العكس قد يكون مدمراً ومخرباً لنظام الأشياء في هذا العالم، ان الصدق يتطلب تضحيات، وقد يؤدي الى الاستشهاد». (٢٢) ٥

٥ تجدر الإشارة هنا الى الفرق بين لوتين من الصدق الاول هو الصدق من حيث هو حالة نفسية أو باطنة تملو من نية الخداع، ومن حيث قيمة «اخلاقية» تتمثل في «قول الصدق» (وهو المعنى الوجودي). والثاني الصدق أو الحقيقة ذات الطابع العملي الموضوعي، المنطبق على علاقتنا بالعالم الخارجي وتعاملنا =

والواقع ان هناك وجوديين اقتربوا جدا من احد انواع البرجماتية . لقد تبدوا بضع فقرات من الفيلسوف او نامونو Unamuno ، * شبيهة بالمذهب البرجماتي ، غير ان هذه الفقرات لابد ان توضع جنبا الى جنب مع العناصر الذاتية العاطفية في فلسفته والى جانب ما يفهمه من المأساة . كما ان مواطنه : «خوزيه أورتيجا أي جاست Jose Ortega» ** Y Gasser . اقترب هو الآخر من المذهب البرجماتي بسبب انحيازه الفكري القوي الى النزعة الحيوية .. Vitalistic الذي جعله يصف العلم والثقافة معا بأنهما «أدوات أو وسائل للحياة» . (٢٣) لكن احساس «أورتيجا» بالازمة ، وبالتحدي الثوري وضعه بين الوجوديين . وبالغا ما بلغ اقتراب الوجوديين في بعض النقاط من البرجماتيين واصحاب النزعة الحيوية ، فإنهم يتميزون عنهم بأن اهتمامهم ينصب على تكثيف الحياة ، بل على تكثيفها المأساوي ، بدلا من أن ينصب على توسعها أو نجاحها الخارجي .

(٥) يتمرد الوجوديون ، عادة ، على الوضع القائم في مجالات كثيرة : في اللاهوت ، والسياسة ، والأخلاق ، والأدب ، ويناضلون ضد السلطات التي يقبلها الناس وضد الشرائع التقليدية . حتى الوجوديون

= معه ، لا على علاقتنا بانفسنا ، (وهو المعنى البرجماتي) ، ولذلك فان نقد برديايف يستخدم في الواقع هذين المعنيين للصدق ويرتكب نوعا من المغالطة نتيجة لخلطه بينهما (المترجم) .

- ميجل دي او نامونو ١٨٦٤ — ١٩٣٦ Miguel de Unamuno فيلسوف وجودي أسباني تأثر في مذهبه بأبي الوجودية سرن كيركجور (المترجم) .
- فيلسوف وجودي اسباني آخر (١٨٨٣ — ١٩٥٥) ركز على مشكلات الحياة الاجتماعية فكتب عن «انحطاط الفن عام ١٩٢٥ وتمرد الجماهير عام ١٩٢٩ و«مجتمع الحشد» الذي كان يعني به تطور الديمقراطية وانتشار البيروقراطية (المترجم) .

المسيحيون نادرا ما يكونون معتدلين، فقد توج كيكجور حياته بهجوم مبرر على الوضع الكنسي القائم في الدنمارك. ويعتقد معظم الباحثين ان هذه المرحلة الأخيرة من عمله لم تكن انحرافا في تفكيره وانما هي نتيجة منطقية لتفكيره المبكر. أما الوجوديون غير المتدينين فإنهم يسيرون بالتمرد الى آفاق أبعد من ذلك بكثير، حتى لقد اطلقوا على: «هيدجر» و«سارتر» و«كامي» في بعض الاحيان اسم العلميين، فهل الوجودية نوع من العدمية Nihilism ؟ *

أم هل تؤدي الوجودية الى العدمية عند مايسير المرء بنتائجها حتى النهاية..؟

أغلب الظن ان قلة قليلة جدا من الناس هم الذين اعترفوا فعلا بأنهم عديمون، وأغلب الظن ايضا ان العدمية تتوقف دائما على موقف ايجابي معين هو الذي ترفضه صراحة. وربما كانت فكرة العدمية التامة فكرة مناقضة لذاتها، وعلى الرغم من ذلك فانتا نستطيع ان نتصور حالة اغتراب عن النظام القائم تصل في تطرفها الى حد الاقتراب من العدمية. ولقد كانت رواية الأديب الروسي ايغان ترجنيف Evan Turgenev «الآباء والابناء» أول عمل اشاع مصطلح «العدمية Nihilism» على نحو شعبي، وقد عرفها نيتشه Nietzsche وتصف هذه الرواية الطالب بازاروف Bazarov .. بأنه تقريرا للرجل العلمي الكامل الذي يزعم أنه ينكر كل شيء، «فبازاروف» في الفن والسياسة،

* مشتق من اللفظ اللاتيني Nihil يعني عدما او لا شيء. والعلمية انواع منها الفلسفة التي تتميز بانكار كل شيء وتقرر ألا شيء موجود كما فعل جورجياس السوفسطائي أو تنكر القيم كما هي الحال عند نيتشه ومنه العدمية السياسية التي تعني هدم الاوضاع السياسية والاجتماعية الفاسدة دون التفكير في الأنظمة التي يجب ان تحمل عملها وهو بهذا المعنى يرادف القوضوية. (المترجم).

وكذلك في الدين يشكر جميع القيم، ويرفض كل ما اتفق، تقليداً، على انه ذو قيمة. وهو فضلاً عن ذلك يزعم أن كل المطلوب منه هو ان ينكر فقط، وليس ملزماً بتقديم أي شيء بناءً على ما هدمه. ومع ذلك فإن «بازاروف» كان يعتقد، فيما يبدو، أن العلمية موقف عاجز أو مؤقت، فهو موقف ضروري لتطهير الأسس لكنه ليس الكلمة الأخيرة: «في الوقت الحاضر، يبدو ان الوسيلة النافعة اكثر من غيرها هي الانكار، ومن ثم فإن علينا ان ننكر!!»

ويبدو لي أن الوجوديين الذين اقتربوا من العلمية اعترفوا بطابعها المؤقت وحاولوا أن يتجاوزوه. أما «نيتشه» فقد اعتقد ان الغرب قد وصل الى مرحلة علمية، وعلى الرغم من انه كان يأسف على هذه الحقيقة أسفاً شديداً، فقد كان الآخرون ينظرون إليه عادة على انه سقط هو نفسه في هذه العلمية. ومن المؤكد مع ذلك، انه كان يبحث عن طريقة تمكنه من تجاوز هذه العلمية: «كان يعرف انه هو نفسه العلمي الذي وجه اليه الاتهام، لكنه كان يعتقد أنه يختلف عنه من حيث انه يسير بالعلمية الى نتائجها النهائية وهو بذلك يشرع في قهرها» (٢٤) وكان جان بول سارتر يبحث عن الجانب الآخر من اليأس، في حين اعترف كامى Camus بالحاجة الى البحث من أسباب تؤدي الى تجاوز العبث واللا معقول Absurdity. ومع ذلك فربما قال هؤلاء الفلاسفة جميعاً إن الامكانيات الجديدة لا يمكن ان تظهر، وإعادة تقويم القيم لا يمكن ان تحدث، الا بعد الانكار الشامل للمعتقدات والمعايير المتعارف عليها.

وبالطريقة ذاتها يثور الوجوديون المسيحيون، احياناً، ثورة شاملة على الصور التقليدية من الايمان، ويزعمون انه لا يمكن للايمان الجديد أن يظهر إلا من خلال رفض هذه الاشكال وانكارها، ومن خلال

التجربة الأليمة المترتبة على ذلك، والتي لا يعود لك فيها شيء تؤمن به، فبالنسبة للرجل المسيحي يمكن ان تكون هناك اعادة تقويم جذرية للقيم لا تبعد كثيرا عن تجربة الرجل العلمي.

ولاشك ان هناك مذاهب «شبه وجودية» تحب ان تطيل الكلام بطريقة مبالغ فيها فيما يسمى «بمواجهة العدم»، ولاشك ايضا انه وقعت تمردات كثيرة غبية على التراث. لكن الاثارة المتطرفة للتساؤل والاستعداد الكامل للشك هما من صميم الموقف الوجودي وفي الحالات التي ينبثق فيها الايمان في النهاية، يكون هو الايمان الأقوى، لأنه سبق أن تطلع الى أعماق هاوية العدمية.



الفصل الثاني

الوجودية وتاريخ الفلسفة

- ١ - تفسير الوجودية ورموز الفهم الذاتي .
- ٢ - الفلسفة القديمة .
- ٣ - من ظهور المسيحية إلى العصر الروماني .
- ٤ - الإصلاح الديني ، وعصر النهضة ، وعصر التنوير .
- ٥ - الوجودية الحديثة - القرنان التاسع عشر والعشرون .

١- تفسير الاسطورة وبزوغ الفهم الذاتي

على الرغم من أن الوجودية، في أشكالها المتطورة، هي ظاهرة تنتمي الى العصور الحديثة، فإننا يمكن ان نتعقب جذورها الى فترات بعيدة في تاريخ الفلسفة، بل حتى في تلك المحاولات التي قام بها الانسان قبل ظهور الفلسفة لكي يصل الى لون من ألوان الفهم لذاته، وبالتالي فلقد أظهرت الفلسفة الوجودية الى العلن اتجاهها للذهن وطريقة في التفكير قديميتين قدم الوجود البشري نفسه، تبدتا بدرجات متفاوتة طوال تاريخ الفكر البشري.

وقد يسيطر الاتجاه الوجودي والاهتمام بموضوعات من ذلك النوع، الذي رأيناه مميزاً للوجودية في مراحل ثقافية معينة. وقد يبدو، في أحيان أخرى، أن الناس لا تهتم نسبياً، بهذه المسائل، غير ان الوجودية لها شجرة نسب محددة المعالم.

ويمكن ان نتعقب جذور هذه القصة عائدين القهقري الى المرحلة الاسطورية في التفكير، ولقد ظل موضوع الاساطير وتفسيرها يخلب الباب عدد كبير من الباحثين من شلنج Schelling، وشتراوس Strauss حتى كاسيرر Cassirer، ويونج Jung، وبلتمان Bultmann والياد Eliade وكثيرين غيرهم، وكلهم بذلوا جهوداً مكثفة في علم تفسير الأساطير.

وفي القرنين الثامن عشر وبداية التاسع عشر بذلت جهود كثيرة لتفسير الأساطير تفسيراً عقلياً عن طريق حذف عناصرها الخيالية، ومحاولة النفاذ المباشر الى الأحداث المعقولة التي يفترض أنها الأساس في نشأة القصص، وأصبحت فيما بعد مزخرفة بالتفصيلات الخيالية. لكن هناك اتفاقاً عاماً بين الباحثين الآن على خطأ مثل هذه النظرة في

تفسير الأسطورة وعلى اخفاقها في التمييز بين الاسطورة الاصلية من ناحية وبين الخرافة وملاحم البطولة من ناحية أخرى، وانعقدت الآمال أكثر على المحاولات التي تعالج الاسطورة بطريقة مجازية بوصفها حاوية لحقائق ميتافيزيقية لا تستطيع أية لغة محددة تحديداً دقيقاً أن تعبر عنها تعبيراً كافياً، ورغم أن هذه النظرة تترد الى أفلاطون، فإنه يمكن انتقادها على أساس أنها تقرأ في الأساطير أفكاراً لاحقة ومتقدمة أكثر بكثير مما تحاول هذه الاساطير أن تعبر عنه. وهناك نظرية من أكثر النظريات دواماً في تفسير الميثولوجيا Mythology اعتبرت الأساطير ذات وظيفة تعليلية، أي أنها اعتبرتها، تقريبا، لونا من العلم البدائي الذي يفسر الأصول السببية لأحداث الطبيعة ونظم البشر. والقول بأن هناك عناصر تعليلية في الميثولوجيا، قول لا يمكن انكاره، غير أن ذلك لا يعني أن هذا هو التفسير الشامل الذي يستوعب هذه الظاهرة. ولقد رأت أحدث النظريات في تفسير الميثولوجيا أن الاساطير تعبر بطريقة رمزية عن حقائق خاصة بفكر الانسان وحياته، كما أن التفسيرات السيكولوجية التي قدمها علم النفس قد لفتت الأنظار الى التوازي القائم بين الأساطير والأحلام ورأت فيها اسقاطات وتجسيدات للرغبات والصراعات الداخلية في الانسان. أما التفسيرات الوجودية فقد رأت في الاساطير المحاولات الأولى التي تلمس فيها الانسان الطريق نحو العثور على هوية Identity، فإذا رويننا مثلاً حكاية الأصول البشرية فذلك اقرار بلون من الفهم الذاتي.

وأنا لا أعتقد أن أية طريقة من هذه الطرق في تفسير الاساطير كافية بذاتها تماما، فالاسطورة ظاهرة معقدة، ولما كانت تنتمي الى فترة من الشقافة البشرية لم تكن قد ظهرت فيها أشكال متخصصة أو متميزة من اللغة، فإن كل أسطورة يمكن أن تقبل تفسيرات متعددة، ومن ثم فمن المشروع تماما استخدام أكثر من طريقة تفسيرية في

المحاولات التي تبذل لفض شفرة معنى الاساطير.

ومع ذلك فيبدو أن للتفسير الوجودي للأسطورة أهمية أساسية بين الطرق الممكنة في التفسير، نظرا لأن مشكلة عبور الانسان على هوية لنفسه أو حصوله على فهم لذاته هي مشكلة كامنة، فيما يبدو، في صميم وجود الانسان نفسه، وهي أساسية أكثر من التساؤل عن أصل الاشياء أو كيف بدأت، ولا شك أننا سوف نسلم في الحال بأن هناك كذلك لونا من حب الاستطلاع العقلي ملازم هو الآخر للوجود البشري، وأن أرسطو كان على صواب عندما ذكر في بداية كتابه «الميتافيزيقا» هذه العبارة الشهيرة: «كل انسان يرغب بطبيعته في المعرفة»، ومع ذلك فليس من الخطأ أيضا أن نزعّم أن لحب الاستطلاع البشري مكونات وجودية، واننا كلما عندنا القهقري في التاريخ البشري وجدنا الدافع الوجودي أقوى، فحب الاستطلاع النزّه الذي يصل الى قمته في التفكير المستقل عند العالم أو الفيلسوف، يمثل فيما يبدو تطورا متأخرا جدا في تاريخ الانسان.

ولهذا فقد يقال ان التساؤل الاساسي حول الذات البشرية وهو ما يتسم به الاسلوب الوجودي في التفلسف قد كافح بالفعل لكي يعبر عن نفسه في الحقبة التي كان فيها الفكر البشري أسطوري الطابع. وهذا واضح بصفة خاصة في الأساطير التي تحكي أصل الانسان والتي توجد تقريبا في جميع الثقافات. والعالم الغربي المسيحي يتصل اتصالا وثيقا بالتفسير العبراني للأصول البشرية الذي يحكي لنا كيف خلق الانسان من طين الأرض ثم نفخ فيه نسمة حياة أو روحا (سفر التكوين الاصحاح الثاني آية ٧) وقبل أن يعتقد أي شخص في هذه القصة كتفسير لحادثة ما وقعت في الماضي، وقبل أن يعتقد أي شخص بوقت طويل أن هذه القصة تجسيد لميتافيزيقا الثنائية البدائية بين

الجسم والروح، فأنها قامت بالفعل بالتعبير عن أقدم أصول للفهم الذاتي عند الإنسان، ولاداركه الوجودي للتوترات والمفارقات التي يتألف منها وجوده بوصفه يدرك بداخله: الحرية، والتناهي، والاثم، وإمكان الموت.

لقد كان الإنسان في الأساطير الأولى يصارع بالفعل في سبيل توضيح الغموض الذي يكتنف وجوده، محاولاً أن يجد الاجابات على المتناقضات الظاهرة في هذا الوجود. وهذه كلها محاولات حقبة ما قبل الفلسفة وما قبل الفينومينولوجيا. للتعبير في صور ميثولوجية أسطورية عن وعي الإنسان بالوجود الذي لازمه منذ بداية وجوده.

وعندما ظهرت بعد ذلك البحوث الفلسفية التي عنت بدراسة وجود الإنسان العيني. صاحبها تفكير الأساطير الخيالي الذي دعمته جهود الشعراء وكتاب الدراما، والروائيين، حتى أننا نستطيع في يومنا الراهن أن نكتشف رؤى وجودية أساسية في قصص «دستويفسكي Dostoyevsky» و «كافكا Kafka» و «كامي Camus» بقدر ما نجد من تحليلات فلسفية، عند هيدجر وسارتر. وعلى أية حال فقد كان الفيلسوفان الأخيران قد أدركا هما نفساهما قوة الأسطورة، والرواية، والشعر، في التعبير عن مفارقة الوجود البشري من حيث إنه كما يقول الكسندر بوب.. Alexander Pope في «مقال عن الإنسان»: «لا يزال يتردد بين النظر الى نفسه على أنه اله أو على أنه حيوان..».

والأساطير التي تتحدث عن العالم الآخر والحياة الأخرى لها بدورها أهمية وجودية خاصة. فقد نظرت الانثروبولوجيا الحديثة الى الوعي بالموت على أنه العنصر الاساسي الذي يتألف منه وجود الإنسان. وعلى أنه سمة من السمات الرئيسية التي يتميز بها عن الحيوان. فأنت عندما تعي الموت فإنك عندئذ تعي الحياة في مواجهة

نهاية، والأساطير التي تتحدث عن العالم الآخر ليست تأملات بدائية حول نهاية العالم، لكنها بالأحرى محاولات للعثور على اطار من المعنى يمكن أن يكون فيه مكان للوجود البشري الزائل الفاني، فالحياة الأخرى تعبر عن مدى فهم الانسان لوجوده بوصفه «وجوداً يتجه نحو نهاية» ان شئنا استخدام عبارة هيدجر. ولقد أدى تطبيق مناهج التفسير الوجودي على الأساطير الى فض مغاليق مناطق شاسعة من المعنى وكشف التعقد الذي يتسم به فهم الانسان الأول لذاته حتى رغم أن هذا الفهم لم يكن قد وصل الى مستوى الوعي الواضح وكان لا يزال محتجباً بالرموز. فالتفسيرات التي قدمها بلتمان Bultmann للعهد الجديد، وكذلك تفسيرات هانز جوناكس Hans Jonas لأساطير المذهب الغنوصي * Gnosticism، ودراسة بول ريكور Paul Ricoeur لأساطير «السقوط» ورمزية الشر، كلها أمثلة رائعة للتفسير الوجودي، فقد أوضحت هذه الجهود أن الانسان حتى في مرحلة تطوره العقلي التي سبقت الفلسفة وسبقت تكوين الحس التقدي، قد انشغل بالفعل بتلك المشكلات التي سوف تشكل الغالبية العظمى من قضايا الفلسفة الوجودية مثل السر الغامض للوجود البشري، والتناهي، والاثم، والموت، والأمل، والحرية، والمعنى. ومع ذلك فإن هذه الحقيقة لا ينبغي أن تدهشنا ما دامت هذه القضايا تنشأ من صميم بنية الوجود البشري ذاته.

٢ — الفلسفة القديمة

نتنقل الآن من الفكر الاسطوري الى البوادر الأولى للفكر التأملي،

أو مذهب العرفان هي مجموعة دينية فلسفية متعددة الصور مزجت اللاهوت المسيحي بديانات الشرق القديم مدعية تحويلهما الى معنى أعمق. واسمها مشتق من اللفظ اليوناني غنويسوس .. Gnosius يعني معرفة. (المترجم).

فقد أتت فترة بدأ فيها الناس يستيقظون، ان صح التعبير، من عالم الاسطورة الذي يشبه الحلم، عندما أصبح الوعي مرهفاً، وعندما أصبح امكان الفكر النقدي واثارة الشكوك الجذرية شيئاً واقعياً بالفعل. وفي هذه الفترة نجد ان الموضوعات الوجودية التي كانت كامنة في الاساطير، قد أصبحت صريحة بصورة متزايدة.

ولقد قدم كارل يسبرز... K- Jaspers بفكرته عن «العصر المحوري (axial age)» مساهمة عظيمة نحو فهم بزوغ الفكر التأملي، ففي رأيه أنه كانت هناك نقطة تحول في التاريخ البشري: كانت هي: «أعظم النقاط تأثيراً في تشكيل البشرية». هذه النقطة تقع في حوالي عام ٥٠٠ ق.م على الرغم من أنها ليست في الواقع نقطة بقدر ما هي فترة تمتد قبل هذا التاريخ وبعده بقرنين أو ثلاثة، في تلك الحقبة ظهر بعث عجيب واسع الانتشار للروح البشري: فهي عصر الانبياء العبرانيين العظام: من عاموس، وهوشع، واشعيا، وارميا حتى عصر أنبياء المنفى، وهي أيضاً عصر الازدهار الهائل للحضارة اليونانية، حيث شقت أول جهود في العالم للتفلسف طريقها من طاليس، وهيراقليطس، وبارمنيدس، حتى سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وراح كتاب الدراما والشعراء اليونان يتأملون المصير البشري ويدونون ملاحظاتهم عن المجتمع وقوانينه، وتطورت النظم السياسية، وخطت العلوم الطبيعية والتاريخية أولى خطواتها. وإلى جانب ذلك كله ظهر مذهب الشكاك والتساؤلات الجذرية للسوفسطائيين. وإذا كان أول ما يطرأ على بال العقل الغربي عندما يتأمل ما يسمى بالفترة المحورية في التاريخ، هو انجازات اليونان واليهود فان يسبرز يخرج عن اطار فكرته ليذكرنا بأن ذلك ليس سوى جانب واحد فحسب من القصة فهذه الانتفاضة الروحية الملحوظة في تلك العصور يمكن تعقب جذورها في حضارات كثيرة: فقد كانت هذه الفترة أيضاً هي عصر كنفوشيوس.... Confucius ولاوتسي Lao-Tse في الصين، وعصر زرادشت،

Zarathustra في ايران وعصر الاوبنشاد Upanishads ثم بوذا Buddha فيما بعد في الهند.

فماذا حدث، اذن، في هذه الحقبة المحورية؟ من الواضح، حقاً، ان عدة أمور عظيمة قد حدثت، ولو حاولنا تقديم أية صيغة مبسطة لها، لكأنت تلك محاولة حقاء وأحادية الجانب. فهأنا توجد جذور العقلانية.. Rationalism وجذور الوجودية معا، وجذور عدم التدين جنباً الى جنب مع الصور العليا من الدين، كما توجد دراسة للطبيعة ودراسة الانسان لنفسه سواء بسواء، فهذه الحقبة هي نهاية عصر الأسطورة، ومنها نجد أن تلك الاستبصارات الكثيرة، التي كانت بعضها متعارضا مع بعض، والتي كان يعبر عنها حتى الآن بطرق ملتوية في مجرى الاسطورة غير المتمايز وغير النقدي، قد وصلت الى مستوى الوعي العلني الصريح، حتى لقد اصطدم بعضها ببعض في بعض الاحيان.

ولقد عبّر كارل يسبرز تعبيراً جيداً عن مغزى هذه الحقبة بالنسبة لقصتنا التي تروي المقدمات التي نشأت منها الوجودية على النحو التالي: «الجديد في هذا العصر هو أن الانسان أصبح على وعي بالوجود ككل، وعلى وعي بذاته وحدوده. ولقد مرّ بتجربة الرعب من العالم، وتجربة الاحساس بعجزه. وطرح تساؤلات جذرية، وعندما أصبح أمام الفراغ Void وجهها لوجه كافح من أجل التحرر والخلاص، ولما أدرك حدوده عن وعي، وضع لنفسه الغايات العليا، ولقد خبر صفات المطلق في أعماق ذاته، وفي صفاء العلو ونوره» (١)

وبالطبع، لم تكن الخصائص التي ذكرها «يسبرز» في هذه الفقرة موجودة دائماً وفي كل مكان وبنفس القوة. «فالرعب من العالم» على سبيل المثال يظهر عند بعض الشعوب، لا كلها، وفي ظروف تاريخية معينة. فهناك اختلافات وفروق حتى داخل عصر الفكر

الاسطوري نفسه، ويصف هنري فرانكفورت Henri-Frankfort اختلاف المزاج بين شعب مصر وشعب العراق على النحو التالي: «ان الشعور بعدم الأمان وبضعف الإنسان، وهو شعور يتغلغل في كل ظاهرة من ظواهر حضارة ما بين النهرين لم يكن له وجود في مصر» (٢). كذلك كانت هناك اختلافات هائلة بين الحضارات في العصر المحوري: كالاتجاه نحو العالم الخارجي في الفلسفة الطبيعية المبكرة عند اليونان، والاتجاه نحو الجوانية (الاتجاه الى داخل الذات البشرية) في الفكر الهندي، وبين طابع النبوة الأخلاقي في الديانة اليهودية، وتجارب متصوفة الشرق. — الى غير ذلك من مظاهر التضاد التي لا تعد ولا تحصى. — غير أننا في جميع هذه الحضارات، وفي جميع ألوان الخبرات المختلفة التي تعبر عنها، نجد كما ذكر يسبرز، الإنسان الذي يواجه نفسه بطريقة جديدة ويصارع ليتغلب على مشكلة فهم ذاته.

وان نظرة سريعة نلقيها على كل منطقة من المناطق الثلاث الكبرى في ثقافة العصر المحوري لكفيلة بأن تبين لنا كيف بدأت التساؤلات الوجودية، وبشائر فلسفة الوجود تتشكل في هذه الحقبة المبكرة، وهذه المناطق الثلاث هي: الفكر الديني العبراني في عصر الانبياء، والثقافة اليونانية الكلاسيكية، وفلسفة الشرق الدينية.

ان الطابع الوجودي القوي لتعاليم أنبياء اليهود واضح وقد عرض له «مارتن بوبر Martin Buber» في كتابه: الايمان النبوي The Prophetic Faith والفكرة الرئيسية في هذه التعاليم هي فكرة الانابة Teshuvah «وهي كلمة، يمكن أن تفهم على نحو أفضل بصورة عينية» بوصفها تحولاً للشخصية بأكملها لا بمعنى التوبة فحسب Repentance وعلى أية حال فمن المؤكد أنها تتضمن «ثورة» في الوجود البشري من حيث إنها بحث عن وجود انساني أصيل. ولقد كانت عظات الأنبياء تدعو بصفة خاصة الى «التحول» من الوثنية، من العبادات التي تجري

بطريقة آلية وغالباً ما تهبط بقيمة الإنسان، الى العلاقة المسئولة بالله وبالمجتمع. وهذا يعني أنها تعترف بالاثم، وتقبل المسؤولية وتبحث عن التكامل الفردي والعدالة الاجتماعية.

ولم تكن رسالة الأنبياء تدعو الناس الى ترك هذه العبادات الجوفاء فحسب، على إنها يمكن أن تفسر كذلك بأنها تدعوهم الى التخلي عن العقلية الأسطورية، من حيث إن هذه العقلية يتعدم فيها الاحساس بالزمن، ولهذا ترى تعاقب الأحداث يكرر نفسه في سلسلة من الدوائر لا نهاية لها. ولهذا فإن الديانة الطبيعية التي قامت على فصول السنة ومواسم رمي البذور، والحصاد، تنصور زماناً لا يحدث فيه قط شيء جديد جدة حقيقية، وأساطير الديانة الوثنية التي هاجمها أنبياء اليهود هي «أساطير العود الأبدي»، (٣) والتحول الذي طالب به الأنبياء لم يكن فقط مجرد تحول عن هذه الأساطير، ولكنه كان على حد تعبير «بوبر Buber» تحولاً تجاه المستقبل. (٤) وبعبارة أخرى لقد دعا الأنبياء الناس الى مواجهة الوجود البشري بما يتسم به من طابع زمني وتاريخي جذري، والى الخروج من الرحم اللازماني للفكر الاسطوري.

معنى ذلك أن: الاثم، والتحول، والمسئولية، والبحث عن وجود انساني بمعنى الكلمة، والاعتراف بحقيقة الزمان والتاريخ كانت كلها موضوعات تحتل مكاناً مرموقاً في تعاليم الأنبياء، وهي كلها موضوعات على جانب كبير من الاهمية عند الفلاسفة الوجوديين. لكن علينا أن نلاحظ أن هناك جانباً آخر، موضع خلاف أكثر من ذلك، في تعاليم الأنبياء، يشير الى موضوع آخر لا يمكن أن يعد غريباً عن الوجوديين. فبلتمان Bultmann يشير الى أن الأنبياء باحتجاجهم على العناصر التي تحط من قدر الانسان والتي تتضمنها الثقافة الوثنية، قد اتجهوا الى تصوير حياة الصحراء البسيطة بطريقة شاعرية رومانتيكية قبل ظهور الدولة: «فقد ضمنوا وعظهم عن العدالة الاجتماعية احتجاجات ضد

أي تقدم سياسي أو اجتماعي بما هو كذلك». (٥)

ولقد تعرض الوجوديون المحدثون أحياناً للنقد، لأنهم في بعض الحالات قد تنصلوا بدورهم، فيما يبدو، من المسؤولية عن عصر التقنية (التكنولوجيا) ولأنهم أبدوا شوقاً وحنيناً غارماً لظروف الحياة الانسانية والشخصية التي افترضوا وجودها قبل ظهور الثورة الصناعية. وتلك مشكلة سوف نعرض لها في مكانها المناسب.

قد يبدو أننا عندما ننتقل الى الثقافة اليونانية فاننا ننتقل الى ظاهرة مختلفة أتم الاختلاف، ظاهرة كانت تفتقر اليها الاتجاهات الوجودية القوية في الفكر الديني العبراني، ألسنا ننظر الى اليونانيين على أنهم مثال صارخ للنظرة العقلانية والاتجاه العقلي الجاف للحياة والعالم؟!

ليس ثمة نزاع في أن الانجازات العقلية اليونانية في ميدان الفلسفة والعلم لم يكن لها نظير في العالم القديم، غير أن التقابل المتعارف عليه بين طرق التفكير عند اليونان وعند اليهود كثيراً ما كان موضع مبالغة، فالعقلانية Rationalism والمذهب العقلي الجاف Intellectualism لا يمثلان على الإطلاق كل قصة الذهن اليوناني. ذلك لأن: أ.ر. دودز... E.R. Dodds يعترف في دراسة قيمة بأننا نجد بين اليونانيين حتى في مراحل مبكرة مثل مرحلة هوميروس Homer «اتجاهاً عقلياً جافاً نحو تفسير السلوك البشري» وأن ذلك «يدفع الذهن اليوناني بسمة دائمة» ويشير بالفعل بالنظرية التي تقول ان الفضيلة هي المعرفة. * ومع ذلك فهو بعد أن يقدم مجموعة ضخمة من الشواهد

* نظرية سقراط الأخلاقية التي يرى فيها ان الفضيلة علم أو معرفة في حين أن الرذيلة جهل، فنحن لا نفعل الشر الا عن جهل، وهذه النظرية تعد قمة العقلانية في ميدان الأخلاق، وتفسير السلوك الانساني بوجه عام (الترجم).

ينتهي الى هذه النتيجة: «ان الناس الذين خلقوا العقلانية الأوروبية لأول مرة لم يكونوا أبداً—حتى العصر المهنستي «بمجرد» عقلانيين mere rationalists—أعني أنهم كانوا يعون بعمق وبخيال بارع، قوة وروعة وخطر اللامعقول.. Errational». (٦)

صحيح أن الفلسفة اليونانية بدأت بما يسمى «بالفلسفة الطبيعية» طاليس وخلفائه، ويبدو لذلك أنها اتجهت الى الخارج نحو العالم المادي بدلا من أن تنجس الى الداخل، الى الوجود النوعي الخاص للإنسان. ومع ذلك فحتى بين الفلاسفة السابقين على سقراط استطاع هيدجر Heidegger أن يجد البدايات الأصيلة للفلسف الغربي، لا سيما الرؤية النافذة للعلاقة بين الوجود والمعرفة أو بين الوجود والتفكير التي عزاها بصفة خاصة الى بارمنيدس، وكذلك الى هيراقليطس. (٧) وفي رأي هيدجر أن هذه البصيرة الأولى سرعان ما ضاعت تقريبا بعد ذلك مباشرة، وبالتالي أصبح تاريخ الفلسفة الغربية هو «نسيان الوجود» فنشأ لون من التفكير الحسابي وليس التفكير الوجودي. ومع ذلك فقد كان الربط بين الوجود والفكر استبصاراً يونانياً عميقاً، وهذا الربط هو بالضبط ما يسعى الوجوديون المحدثون الى اقامته من جديد.

ولقد كان لسقراط أهمية خاصة في تكوين فلسفة الوجود، اذ بدأت الثورة تنتشر منه في الفلسفة اليونانية فتحول الاهتمام من الطبيعة الى الانسان نفسه بوصفه محورياً للبحث الفلسفي. وأصبح السؤال عن الذات البشرية هو منهج الفلسفة ومعرفة هذه الذات هي غاية الفلسفة. كما أوضح سقراط عدم كفاية المعتقدات الشائعة المتعارف عليها، كالتقوى، والشجاعة، والعدالة وما شابه ذلك، وطالب الناس بمزيد من التعمق في فهم الحياة التي يشاركون فيها بالفعل بوصفهم بشراً. ومن هنا فإن من السهل علينا أن نفهم سبب إعجاب كيركجور بسقراط. يقول:

«ما أروع ذلك الاتساق الذي ظل به سقراط صادقاً مع نفسه! لقد اتخذ لنفسه دور القابلة وظل محتفظاً به الى النهاية، لا لأن فكره كان «بغير مضمون ايجابي»، وإنما لأنه أدرك أن هذه العلاقة هي أعلى علاقة يمكن أن تجمع الكائن البشري بغيره. (٨)»

ويمكن أن نلاحظ أنه في سقراط يجتمع جانبان متعارضتان في وقت واحد: فهو من ناحية المدافع العظيم عن الاتجاه العقلاني بل انه يكاد يكون القديس الذي يرعى العقل Reason. لكنه من ناحية أخرى بوصفه شهيداً للحقيقة كان كذلك أعظم العقلانيين وجودية وأبعد الناس عما يسمى «بالعقلاني المحضة Mere Rationalist». وإذا كانت الوجودية، أحياناً، يغريها الانزلاق الى اللاعقلانية Irrationalism بالمعنى السيئ لهذا اللفظ الذي يحتقر فيه العقل Reason، فإن سقراط يظل الشاهد العظيم على الحقيقة القائلة بأن العقلانية Rationalism ركن جوهري في أي وجود بشري وشخصي حقيقي. ومن سقراط حتى يسبرز كان هناك تراث من فلسفة الوجود يحترم العقل بعمق.

ويمكن أن تشير بايجاز، بمعزل عن الفلسفة، الى بعض الجوانب الهامة في الثقافة اليونانية التي تعطينا شواهد أخرى، على ظهور بوادر للوجودية. فمنها مثلاً ديانات الاسرار التي تسعى الى الخلاص، ومنها ألوان الدراما المأساوية العظيمة التي عرضت وكشفت الصدام بين وجود الانسان ووجود الكون. ولقد قلنا ما يكفي لاثبات أنه حتى عند اليونان - المعقل الأول العظيم للعقلانية Rationalism ظهرت الموضوعات الوجودية واضحة في العصر المحوري Axial Age.

أما المنطقة الحضارية الثالثة (أو بالأحرى سلسلة المناطق) التي تتطلب منا إشارة خاصة فهي الشرق. ولا شك أن «كارل يسبرز. K. Jaspers» من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين - كان

أكثرهم انفتاحاً على أفكار الفلسفة الآسيوية والدين الآسيوي، وأعظمهم أدراكاً للتوازي الذي يمكن أن نتعقبه بين الأفكار الشرقية والوجودية في الغرب.

ومن ناحية العالم الشرقي فربما كان الباحثون البوذيون اليابانيون هم الذين أدركوا بوضوح أكثر من غيرهم امكانية الحوار. اذ يصعب على المرء أن يقرأ «كتب» د. ت. سوزوكي D.T. Suzuki، مثلاً، دون أن يتأثر بقوة للتشابهات الكثيرة الموجودة بين صياغته للبوذية الصينية Zen Buddhism *، وبين تعاليم الوجودية. (٩)

وقد أوضح يوشنوري تاكوشي Yoshenori Takeuchi.... بعض هذه التشابهات في مقاله المسمى «البوذية والوجودية»: حوار بين الفكر الشرقي والفكر الغربي. (١٠)

فهو يذهب الى أنه مع نشأة الوجودية في الغرب: «بدت طرق تفكيرنا الفلسفي المتعددة مقاربة أكثر من أي وقت مضى منذ عدة قرون» وهو يرى أن بعض الموضوعات في الفلسفة الوجودية كانت هي التي شغلت اهتمام الفلسفة الشرقية، لا سيما البوذية، لألفين ونصف من السنين. ويذكر «تاكوشي» على وجه الخصوص مجموعة من الأفكار ذات الدلالة الخاصة مثل «الوجود والعدم» وظاهرة القلق التي تنشأ من مواجهة العدم، ويرى أنه في الانشغال المشترك بهذه المسائل يكمن إمكان ازدياد الفهم المتبادل بين الشرق والغرب.

وهناك بالطبع أوجه أخرى كثيرة للفلسفة والديانة الشرقية غير تلك

* البوذية الصينية Zen Buddhism صورة عملية من البوذية أقرب الى اليوجا، وكلمة Zen يعني حرفياً التأمل وهي مشتقة من الكلمة الصينية «Cha'an» (الترجم)

التي سادت في البوذية اليابانية. كما أن في الفلسفة الغربية عناصر كثيرة الى جانب الوجودية تكشف عن امكانيات أكثر للاتصال بين الشرق والغرب. وما يجدر ذكره أن الفلاسفة المهود، والمثاليين الأوربيين قد وجدوا منذ نصف قرن مضى أساساً مشتركاً بينهما إلا أن غايتنا هنا هي ببساطة، أن نبين أن الموضوعات الكبرى في الفلسفة الوجودية قد وجدت تعبيراً عنها بالفعل لأول مرة في ذلك التفكير التأملي الواعي الأول في العصر المحوري... Axial Age وأن هذه الموضوعات قد ظهرت في ثقافات متنوعة مثل: الثقافة العبرية، واليونانية، والبوذية.

٣ - من ظهور المسيحية الى العصور الوسطى

كانت تعاليم السيد المسيح استمراراً وتكثيفاً للدوافع التي ظهرت لأول مرة بين أنبياء اليهود، فقد احتج مثلهم على مظاهر العبادة القائمة وما فيها من حرقية وآلية، ودعا الى الطاعة المسئولة والباطنة. لكن رسالة النبوة قد أصبحت توضع الآن في سياق أمل شامل في الفوز بالحياة الأخرى، وفهمت الحياة على أنها الوجود في مواجهة النهاية. ولقد أضفى ذلك على رسالة النبوة ضرورة وجودية وعمقاً يتجاوز ما كان موجوداً عند الأنبياء الكلاسيكيين، وإن كان علينا أن نلاحظ أن طابع الضرورة الملحة والتنبؤ بيوم الدينونة لم يكن بالطبع غائباً عن تعاليم هؤلاء الأنبياء.

ويشير بلتمان Bultmann الى أن تعاليم المسيح تجنبت التأملات المسرفة في الخيال التي وردت في سفر الرؤيا اليهودي. والطابع الوجودي في تعاليمه واضح في التركيز على لحظة النهاية بوصفها لحظة القرار، فهي لحظة التوبة والندم والانتقال من الشكلية الى الطاعة الجذرية

استعداداً للنهاية التي تقترب، وعلى الرغم من أن المسيح تحدث عن الشواب والعقاب فقد رأى أن الدافع الأساسي للطاعة يكمن في الرغبة في أن يظفر المرء بوجوده الأصيل: «فمن طلب أن يخلص نفسه يهلكها، ومن أهلكها يُحييها» (انجيل لوقا الاصحاح السابع عشر آية ٣٣). (١١)

والى جانب تعاليم المسيح هناك أمور كثيرة أخرى في «العهد الجديد» ربما كان أفضل تفسير لها أن نقول انها طريقة في فهم الوجود البشري كما أنها السبيل لتحقيق هذا الوجود. وتقدم تعاليم القديس بولس ... St. Paul مثالا رائعاً لمثل هذا اللون الوجودي من اللاهوت Theology ويرى بلتمان Bultmann أن تحول القديس بولس الى المسيحية*، قد تم أساساً عندما وصل الى فهم جديد لذاته، وهو يؤمن بدوره بأن لاهوت القديس بولس يعكس تجربة التحول عنده مادام يمكن تفسيرها على أنها فهم جديد للانسان على ضوء البلاغ المسيحي. (١٢)

ولسنا بحاجة الى القول بأن تعبيرى «الفهم» و«الفهم الذاتي» كما يستخدمان في هذا السياق ليس لهما أي معنى عقلي ضيق، ولكنهما يشيران الى الفهم الذي يعتمد على المشاركة في طريقة الحياة، ويعبر عن نفسه باتخاذ موقفاً وجودياً عينياً هو موقف الايمان.

وهكذا فإن فهم القديس بولس للوجود البشري Existence يختلف عن فهم المسيح، كما أنه يعبر عنه بلغة تختلف عن لغة المسيح

- كان القديس بولس في البدء يهودياً متعصباً لليهودية عدواً للمسيحية وتعاليم المسيح وكان اسمه شاول، ثم مر بتجربة روحية عنيفة وهو في طريقه الى دمشق ليجهز على المسيحيين هناك اذ سمع صوتاً يناديه «شاول لماذا تضطهذي؟» ومنذ تلك اللحظة أصبح مسيحياً متعصباً للمسيحية (الترجم).

أتم الاختلاف. ويمكن أن نعبر عن لاهوت القديس بولس كله تعبيراً جيداً عن طريق فهمين متعارضين للإنسان: الفهم الأول يمثل حالة الإنسان قبل الايمان، والآخر يمثل حالة الإنسان بعد الايمان. ولقد كان لدى القديس بولس ثروة غير عادية من المفردات اللفظية كلما عبّر عن لاهوته الوجودي: فالخطيئة، والجسد، والروح، والنفس، والبدن (بمعنى الشخص تقريباً) والحياة، والعقل، والضمير، والقلب، والحرية، والايمان، والأمل، والحب ليست سوى قائمة تمثل فحسب نخبة مختارة من مصطلحاته الهامة. وربما رأى عالم النفس الحديث، وكذلك الفيلسوف الوجودي المعاصر أن مصطلحات القديس بولس لم تكن دقيقة وأن بعض هذه المصطلحات لا تزال تحمل آثاراً من فكرة «حيوية المادة Animism»، ومع ذلك فلو أننا قارنا بين هذه اللغة التي يستخدمها القديس بولس وبين لغة الأساطير القديمة لرأينا مدى الخطوة الهائلة التي قطعت الى الامام. لقد أصبحت المصطلحات المتاحة في عصر بولس هي المفردات التي يمكن استخدامها في عملية الوصف الفيتومينولوجية، بدلا من الطريقة الاسطورية، للبنية الأساسية للوجود البشري ولطبيعة الانتقال الذي ينبغي أن يتم سعيًا وراء البحث عن الذات الأصيلة Authentic.

ومن المحتمل أن جانباً، على الأقل من المفردات التي صيغت فيها النظرة المسيحية الى الانسان في «العهد الجديد» قد استمدت من النحل المتعددة التي انتشرت انتشاراً واسعاً في العالم الهلنستي والمعروفة باسم

- يترجم أحياناً «بالأرواحية» وهو في الأصل مشتق من كلمة Anima اللاتينية التي تعني «الروح»، وهو بصفة عامة الموقف الذي يعتقد أن «الروح» موجودة في كل شيء - وبالتالي يضيء الحياة على المادة الجامدة وهو موقف بدائي كان سائداً قبل ظهور الفلسفة وعليه تبنى الأساطير القديمة كلها. ولكن الفلسفة رفضته، كما حاربته العقائد السماوية. (المترجم).

الغنوصية Gnosticism، ويلاحظ «بلمان» أن الغنوصية Gnosticism وأسطورتها قدمت ذخيرة من المصطلحات كانت مفهومة لدى عدد كبير جداً من الناس (١٣) ولقد كانت الغنوصية منافساً خطيراً، للمسيحية في القرون الأولى بسبب التشابهات الكثيرة بينهما. فهما معاً يقدمان طرقاً لفهم الإنسان، وفهم مصيره، والخلاص المنتظر من القوى التي تحط من قدره، وتشوه الحياة الحقة للإنسان.

غير أن الغنوصية ترتبط بالوجودية الحديثة برابط أوثق من ارتباطها بمسيحية العهد الجديد، فإذا كان بين الغنوصية والمسيحية تشابهات، فإن بينهما أيضاً اختلافات، لا سيما أن الغنوصية تدعو إلى ثنائية مطلقة لا يمكن التوفيق بينها وبين فكرة الخلق في الكتاب المقدس. قال العالم عند الرجل الغنوصي غريب وشيطاني تماماً، والتقابل بين وجود الإنسان ووجود العالم يصور بدرجة من الحدة تستبقي التقابل المائل الذي سيظهر عند بعض الكتاب الوجوديين المحدثين. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من أن فكرة وصول الإنسان إلى فهم حقيقي لذاته موجودة في «العهد الجديد»، فلم تكن لها في الكتاب المقدس تلك الأهمية الطاغية التي عزتها لها الغنوصية، لأن الخلاص عند الغنوصي يعتمد على الوصول إلى الغنوص الحق True gnosis (المعرفة الحقة)، وهو توجه الإنسان إلى معرفة هويته ومصيره.

ولقد قدم هانز جوناكس Hans Jonas «في كتابه: «الديانة الغنوصية The Gnostic Religion تفسيراً عميقاً لهذا الخليط من الفلسفة والميثولوجيا الذي يؤلف التراث الغنوصي. ثم أضاف في الطبعة الثانية من هذا الكتاب مقالا عنوانه «الغنوصية، والوجودية، والعدمية»، وهو يجزئنا في هذا المقال أنه ما إن بدأت لأول مرة، في ذاته الغنوصية حتى وجد أن مفتاح التفسير المؤدي إلى فهم تعاليمها الغريبة موجود في مفاهيم

الفلسفة الوجودية، ولكنه اكتشف من جهة أخرى أن الغنوصية، من جانبها، تلقي الضوء على الوجودية المعاصرة. وفي رأيه أن هذا لا يمكن أن يحدث لأن هناك قرابة عميقة بين الاثنين، وهو يرى أن أساس هذه القرابة يكمن في لون من (العدمية الكونية.. Cosmic Nihilism) التي تأثر بها الإنسان في القرون الأولى من العهد المسيحي، ثم أثرت في الإنسان مرة أخرى في يومنا الإلهي. ففي كلتا الحقتين شعر الناس بالضيق والوحدة في عالم واسع وغريب، وهكذا جسدت الغنوصية والوجودية، بطريقتين مختلفتين لكنهما متقاربتان استجابة ممكنة للحساس بالوحشة في هذا العالم. ويقتبس جوناس H. Jonas بعض الآيات من نيتشه، يمكن اعتبارها تقريباً، شذرة غنوصية:

«العالم بوابة

تفضي الى صحراوات تمتد صامتة باردة.

من فقد ذات مرة،

ما فقدته أنت، لا يجد السكينة في أي مكان (١٤)»

وبالطبع فلا بد للمرء أن يتجنب أخطار المبالغة في التبسيط، لكن من المؤكد أن هناك مبرراً قوياً للنظر الى الغنوصية على أنها إحدى المقدمات التاريخية للوجودية لا سيما في بعض أشكالها الأكثر تشاؤماً.

فلو عدنا الى المجري الرئيس للاهوت المسيحي في مراحل تطوره المبكرة لوجدنا أن طابعه الوجودي يتجه الى التقهقر والتراجع حتى لتصبح الاهتمامات الدجماطيقية dogmatic والميتافيزيقية هي المسيطرة عليه. وربما كان من التبسيط المسرف أن ننظر الى هذا التغير على أنه جاء نتيجة للمؤثرات الفلسفية اليونانية على مضمون البلاغ المسيحي الأصلي. ونحن نعرف عبارة «هارنوك (Harnack) الشهيرة: «ان المعتقد Dogma في منشئه وتطوره هو عمل من أعمال الروح اليونانية

على تربة الانجيل» (١٥)... وعلى الرغم من أن «هارنوك» اعتقد فيما يبدو أن «عمل الروح اليونانية» هذا يمثل، الى حد ما تدهوراً، فإنه اعترف بضرورته، اذ يقول «إن المسيحية بدون معتقد... Dogma أعني بغير تعبير واضح عن مضمونها، لا يمكن تصورها» (١٦).

لكننا، حتى لو اعترفنا بذلك، لظللنا عاجزين عن أن نفسر السبب الذي من أجله اتخذ المعتقد صورة ميتافيزيقية ذات طابع موضوعي. ومن المؤكد أنه لا يكفي القول بأن ذلك كان يمثل التعارض بين «اليونان» و«العبرانيين» لأننا قد لاحظنا فيما سبق أن الفكر اليوناني لم تكن تنقصه الدوافع الوجودية، وأن التقابل المألوف بين اليونانيين والعبرانيين هو في العادة تقابل مبالغ فيه.

وعلى الرغم من أن اللاهوت الدجاطيقي الاعتيادي Dogmatic النقلي Propositional الميتافيزيقي كان في صعود في عصر الآباء، فإن تفسير الايمان تفسيراً وجودياً لم يغب قط، ويمكن أن نراه، مثلاً، عند كتاب مختلفين من أمثال القديس أغناطيوس St. Ignatius، والقديس اثناسيوس St. Athanasius. لكننا نصل مع القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) St. Augustine الى أعظم وأقوى عرض «وجودي للمسيحية منذ القديس بولس، وهو عرض كان له مغزى باق حتى أن الوجوديين في يومنا الراهن — مسيحيين كانوا أم غير مسيحيين — يعترفون بأواصر القربى مع مفكر شمال افريقيا العظيم.

لقد وجد القديس أوغسطين في الانسان نفسه سرّاً غامضاً لا

• أب من آباء الكنيسة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد وقد عمل أسقفاً لانطاكية. (المترجم)

• أسقف الكنيسة اليونانية حوالي (٢٩٣ — ٣٧٣) (المترجم).

ينضرب: «إذا كنا نعني بالهاوية الأعماق السحيقة، ألا يكون قلب الانسان هاوية؟ وما الذي يمكن أن يكون أبعد عمقاً من تلك الهاوية؟! ان البشر قد يتكلمون، وقد نراهم بالجوارح، ونسمعهم وهم يتكلمون، لكن مَنْ منهم يمكن التنازل الى فكره، ورؤية شفاف قلبه؟! أأستعتقد أن في الانسان عمقاً يصل غوره الى حد أن يخفي حتى على مَنْ يعمل به بين جوانبه؟ (١٧) ومن ثم فإن الحقيقة، والفهم لا يوجدان في القضايا بقدر ما يوجدان في اكتشاف المرء لأعماق وجوده نفسه، من خلال التجربة المباشرة بالحياة: «فماذا عساه أن يكون الفهم ان لم يكن أن نحيا بنور العقل Mind ذاته حياة أكثر اكتمالا واستنارة (١٨)؟ غير أن ذلك ليس دعوة للبقاء في العزلة الذاتية للذات البشرية، فما يظهر واضحاً من فهم القديس أوغسطين للذات هو على وجه الدقة ما يصر عليه الفيلسوف الوجودي الحديث من عدم استقرار الذات وكأنها تخرج دائماً عن ذاتها.

وهكذا استطاع أوغسطين أن يقول: «لا تبق قابلاً في ذاتك، بل تجاوز هذه الذات أيضاً، وضع نفسك بين ذراعي مَنْ خلقك (١٩)». وكما تشير هذه العبارة فإن أوغسطين كان يفهم العلو الذاتي للانسان على أنه موجه نحو الله؟ وهنا نستعيد كلماته الشهيرة التي يخاطب بها الله: «أنت خلقتنا لنفسك، ولن يذوق قلبنا طعم الراحة مالم يستريح فيك». (٢٠) أو قوله بنغمة مماثلة: «لقد حفزني بجماز خفي حتى لا أستريح الى أن يأتي اليوم الذي تُميزك فيه بصيرة روجي عن يقين (٢١)»

هاتان العبارتان مقتبسستان من كتاب القديس أوغسطين «الاعترافات Confessions» وقرب نهاية هذا الكتاب عرض القديس أوغسطين نظريته الفلسفية عن الذات البشرية في اطار زمني، بحيث ترتبط بالماضي والحاضر والمستقبل. وهذه النظرية تستيق، مرة أخرى،

الآراء المحدثنة عن الذات البشرية بطريقة ملحوظة. وفي استطاعة المرء أن يذكر أموراً أخرى كثيرة عن فكر أوغسطين مثل رأيه في الحب، أو فهمه لما يسميه: «بالخوف العنيف Chaste Fear». وهو لا يبعد كثيراً عن القلق Angst عند كيركجور. ولكن ربما كان فيما قلناه الكفاية للتدليل على المكانة البارزة التي يحتلها القديس أوغسطين في التراث الفكري الذي يمثل خلفية الفلسفة الوجودية.

وكلما توغل اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى أصبح من جديد عقلانياً Rationalistic نقلياً، ميتافيزيقياً. وقد يكون صحيحاً ما نذهب إليه الدراسات التوماوية الحديثة، من أن كتابات القديس توما الأكويني (١٢٢٥ — ١٢٧٤) قد قُشرت في الماضي بطريقة ركزت على بحثها في الماهيات الثابتة ولم توجه اهتماماً كافياً إلى الجانب الوجودي في فلسفته. ولكن حتى لو سلمنا بذلك فينبغي أن نكون على حذر، حتى لا يضللنا ذلك الاختلاف الهائل بين طريقة فهم التوماوية والوجودية الحديثة لفكرة الوجود البشري، إن من واجبنا ألا نبحث عن المقدمات التي مهدت للوجودية إبان العصور الوسطى، في فلسفة القديس توما الأكويني، وإنما في بعض التيارات العقلية التي بدأت تظهر في معارضة العقلانيين Rationalism المنتشرة في ذلك الوقت، وأنا أشير هنا بصفة خاصة إلى لون جديد من التصوف Mysticism الذي عاد من جديد إلى الالتفات إلى أعماق الحياة البشرية. وهناك ممثلون كثيرون لهذا التصوف لكن ربما كان «مايستر ايكهارت Meister Eckhart» (١٢٦٠ — ١٣٢٧) هو الشخصية النموذجية لهذا اللون الجديد من التصوف، فضلاً عن أنه إحدى الشخصيات التي كان لها تأثيرها الممتد في الفلسفة الألمانية حتى هيدجر، فقد سادت فكرتنا «الوجود» «والعدم» «تفكير» «مايستر ايكهارت» ومعهما فكرة «الإنسان» بوصفه الموجود الذي يمر بتجربة العزلة في البرية. وهو يصرح بأن: «من طبيعة الله أن يكون بلا طبيعة». (٢٢) وما دام الإنسان قد خلق على صورة

الله فانه يقدم مفتاحاً للكشف عن السر الالهي: «لكي يصل المرء الى لب الحضرة الالهية بكل عظمتها، فان عليه أن يصل بادية ذي بدء الى لب ذاته البشرية على الأقل، لأن من لم يعرف نفسه لم يعرف ربه..» (٢٣). وينبغي أن نضيف الى ذلك «أن ايكهارت (Eckhart) أكد بقوة أن نوع التصوف الذي يدافع عنه ينبغي ألا يقتصر على التأمل من أجل التأمل بل ينبغي أن يكون مثمراً في تحقيق اكتمال الحياة البشرية.

فهل هناك أي سبب محدد لتجدد ظهور الموضوعات الوجودية في أواخر العصور الوسطى؟ لقد أشار مؤرخو هذه الفترة الى انتشار الطاعون، والى الغليان السياسي والديني العنيف بوصفها عوامل هزت الثقة في العقلانية rationalism. وفي فلسفات كان يبدو أنها تجمع الأشياء في حزم دقيقة أكثر من اللازم، فالحياة لا تعرف النهايات الواضحة المحددة المعالم، ولهذا كان لا بد أن يشتد الصراع بين الفلسفات المتعارضة في العصور التالية من الفكر الغربي.

٤ - الإصلاح الديني، وعصر النهضة، وعصر التنوير

في تعاليم مارتن لوتر (Martin luther) (١٤٨٣ - ١٥٤٦) ظهرت الموضوعات المميزة للوجودية بصورة أوضح مما ظهرت عند أي مصلح ديني عظيم آخر، فقد كان يسعى الى أن تستعيد المسيحية ما اعتقد أنه صورتها النقية. ويبدو أن العناصر الوجودية في التراث المسيحي هي التي أثرت فيه تأثيراً خاصاً لا سيما كتابات القديس بولس والقديس أوغسطين.

ولقد أحييت كتابات لوتر المبكرة، في ثوب جديد، احتجاجات الأنبياء التي تشكل جانباً هاماً من نسيج العهد الجديد والعهد القديم على السواء. فاحتج لوتر ضد نظام الكهنوت، وضد الحرفية Legalism

و ضد صرامة الكنيسة، وفساد رجال الدين، كما دافع عن حرية الرجل المسيحي وعن مسئولية الوجود الفردي داخل المجتمع المسيحي.

ولقد كان محور فهمه الجديد للمسيحية يتمثل في فكرته عن الايمان، وظلت هذه الفكرة هي العنصر الوجودي الشديد الوضوح في تعاليمه: فالايان في رأيه، أصبح يولي عناية فائقة لقبول المعتقدات الدينية، ولا يهتم كثيراً بالعلاقة الوجودية الشخصية بين الله والانسان، ومن هنا نجد أن تعبيره: «من أجلي» ومن أجلنا هما مفتاح فهم لوثر للايمان، لان الايمان الحقيقي يفهم أعمال الله على أنها من «أجلنا» ولا يعترف بها على أنها ببساطة مجرد حقائق واقعية لتاريخ خارجي. ويمكن رؤية هذا الفهم ذاته للايمان من زاوية مختلفة في تركيز لوثر على أهمية ضمير المخاطب في قول الله لموسى: «أنا الرب الهك». (سفر الخروج ٢٠: ٢) فالرب عندما يعلن أنه الهك فمعنى ذلك أنه يعد ويلتزم أمام شعبه، وبالتالي فهو ليس الها نظرياً أو ميتافيزيقياً فحسب، وانما هو إله يتفلسف في صميم الوجود البشري.

وربما ظهر هذا الفهم الوجودي للايمان واللاهوت بأوضح صورة من خلال تناول لوثر لموضوع الدراسات المتعلقة بشخصية المسيح... Christology فقد كان يضيق ذرعاً بالتميزات الاسكولائية والصراعات الميتافيزيقية حول مشكلة الله - الانسان، ومرة أخرى تقدم فكرة المسيح من «أجلنا» حل المشكلة. ونقطة البدء في الدراسات المتعلقة بشخصية المسيح Christology هي مدى سيطرة المسيح على حياة المؤمن. ولقد عبر زيميل لوثر الشاب «فليب ميلانكتون (Philipp Melanchthon)» (١٤٩٧ - ١٥٦٠) عن هذا اللون من الدراسات الوجودية في دعواه الشهيرة التي يقول فيها: «ان معرفتك للمسيح تعني معرفتك لعطاياه». صحيح أن لوثر و«ميلانكتون» قد تراجعا في هجمتهما الحريئة التي اقتحما بها اللاهوت الوجودي، لكنهما بدأاً طريقة في

التفكير عن شخصية المسيح استمرت قائمة في المذهب البروتستانتي ويمكن أن نراها بوضوح ولكن في ثوب جديد، عند «ريتشل Ritschl» في القرن التاسع عشر، وعند «بلتمان Bultmann» في القرن العشرين .

ولقد ظهرت أيضاً عند «لوثر» أشد العناصر تشاؤماً في الفكر الوجودي: فالاحساس بعجز الانسان، واثمه، جنباً الى جنب مع الرغبة في الخلاص، كانت أفكاراً مهيمنة على فكره. ولقد صاحب ذلك كله انعدام للثقة في العقل، الأمر الذي ولد في بعض الأحيان، شجراً عتيقاً للعقل .

ولقد أدى هذا الجانب القائم في فكر لوثر الى تعارضه مع المذهب الانساني الصاعد في عصر النهضة، وفي مناظرة مشهورة اتخذ «ديزیدورس ارازموس Desiderus Erasmus» (١٤٦٧ — ١٥٣٦) موقف المعارضة من لوثر حول مشكلة حرية الانسان ومسئوليته التي رفض الاصلاح الديني في نظر ارازموس، الاعتراف بها رفضاً قاطعاً. ومع ذلك فإن ارازموس وكبار المفكرين الانسانيين في ذلك العصر كانوا يقومون بشجيرة ضد النزعة الاسكولائية، (المدرسية) وهناك عناصر في تعاليمهم، يمكننا أن نرى فيها، بنظرة راجعة، تعاطفاً مع بعض جوانب الوجودية الحديثة لا سيما ذلك النوع من الوجودية الذي يمثل كارل يسيروز والذي يؤكد أهمية حرية الانسان وكرامته وملكته العقلية.

ويمكن أن نوضح ذلك اذا ما اقتبسنا فقرة شهيرة من «خطاب حول كرامة الانسان» الذي كتبه باحث ايطالي في عصر النهضة هو «جيو فانسى بييكو ديللا ميراندولا Giovanni Pico della Mirandola» فلقد هاجم هذا الكاتب الفكرة الاسكولائية التي كانت سائدة في العصر المدرسي والقائلة بأن للانسان

طبيعة ثابتة لا تتغير وبذلك استبق في الواقع دعوى سارتر القائلة بأن الإنسان هو الذي ينبغي أن يحدد المدى الذي يذهب إليه، وإن نظر إليها في إطار ارتباطها بكرامة الإنسان وعقلانيته. فقد تخيل الله وهو يقول للإنسان: «إن الطبيعة المحدودة للكائنات الأخرى محصورة في نطاق القوانين التي وضعناها نحن. وبمشياً مع قرارك الحر الذي وضعتك فيه فانك لست محصورة في حدود معينة بل أنت الذي سوف تضع لنفسك حدودك الطبيعية، أنك كالقاضي الذي اختير لنزاهته، أنت صانع نفسك والقادر على تشكيل ذاتك، وفي استطاعتك أن تصور نفسك في أية صورة تريد (٢٤).

غير أن العلم في عصر النهضة أدخل عاملاً جديداً كان له أثره في فهم الإنسان لنفسه، ونحن نقصد بذلك الكسملوجيا أو الكونيات Cosmology الجديدة التي أقيمت على أساس أعمال: «كوبرنيكس Copernicus»، «وجاليليو Galileo وكبلر Kepler» و«نيوتن Newton»، ولقد مضى بعض الوقت قبل أن تفهم المضامين الحقيقية الكاملة لازاحة الأرض من مركز الكون، ولكن الإنسان أخذ بالتدريج يزداد وعياً بضالة أهميته الظاهرية في هذا الكون الممتد في المكان والزمان إلى ما لا نهاية. وكان «بليز بسكال» Blaise pascal (١٦٢٣ — ١٦٦٢) أول من عبر في خواطره Pensees «عن الشعور الجديد بوضع الإنسان العابر في الكون. وكثيراً ما لاحظ الباحثون كيف استبق بسكال الوجودية بكثير من أفكاره في نقاط مختلفة. إن الثقة التي كان يشعر بها الإنسان عندما كان يظن أنه يحتل مركز الكون، قد حل محلها الرعب ازاء صمت الامتداد اللانهائي للفضاء. وبدأت الأدلة على وجود الله وعلى مصير الإنسان الأبدي غير مقنعة، وحتى لو اقتنع الناس بها، فهل يمكن لاله يوجد بمثل هذه الأدلة أن يكون هو الاله

الذي يحتاج اليه الانسان حقاً؟! أم ان الاله الذي يحتاجه الانسان انما يوجد عن طريق الايمان وحده فهو: «اله ابراهيم، واله اسحق، واله يعقوب، لا اله الفلاسفة والعلماء». وأياً كان رأي المرء في برهان الايمان بالله عند بسكال المسمى بدليل الرهان (وملخصه تقريباً: أننا ينبغي أن نراهن بحياتنا على وجود الله لأننا اذا ما كنا عظميين فلن نفقد شيئاً برهانتنا، في حين أننا لو كنا على صواب فسوف نظفر بثواب لامتناه). فلا بد من الاعتراف، على أقل تقدير، بأن هذا البرهان ينطوي على ادراك لما يتسم به الكون من غموض أساسي ولاضطراب الانسان الى أن يتخذ أهم قراراته في ظل المخاطرة وبلا معرفة يقينية. وعلى حد تعبير بسكال أيضاً: فنحن لا نرى أوجه أوراق اللعبة ..

ومنذ ديكارت فصاعداً أصبح المجري الرئيسي للفلسفة الغربية عقلانياً وقد يتخذ أحياناً صورة "عقلانية الواقة" من نفسها كما هي الحال عند «كريستان فولف Christian Wolff» قائد حركة التنوير في ألمانيا. الذي اعتقد أنه حتى حقائق "اليمين يمكن صياغتها رياضياً. وفي أحيان أخرى. كما هو الحال عند ديفيد هيوم D.Hume وامتويل كانت I.Kant، اتخذ العقل طبعاً أكثر تشككاً. غير أن سيادة العقل في الحالتين لا جدال فيها.

وعلى الرغم من ذلك فقد ارتفعت بعض الأصوات، حتى في هذه الحقبة. تؤيد ذلك الموقف الذي يمكننا اليوم أن نتعرف عليه بوصفه

■ لاحظ أن بسكال كان تاجر كبير. وكان مقمر وقد انعكس هذه حقيقة على آرائه اللاهوتية والفلسفية (الترجم).

● كريستان فون فولف Christian Von Wolff (١٦٧٩-١٧٥٤) فيلسوف عقلي ذاتي انحياز لـ "نظرية الاسكولانية" ونسب مذهبه على منهج الاستنباط العقلي الذي يكشف كل حقائق الفلسفة (الترجم).

موقفاً وجودياً. ولقد كان يوهان جورج هامان (١٧٣٠ - ١٧٨٨) Johann Georg Hamann من أبرز هذه الأصوات فقد انتقد موقف كانط Kant وعقلانية عصره، وكان من الذين أثروا في كيركجور فيما بعد حتى لقد استبق أنكاره في كثير من النقاط.

ولقد كان على هامان، مثل كيركجور، أن يشتبك في صراع مع المسيحية، ومع مشكلة الايمان في عصر العقل، فرفض الفكرة التي تقول ان العقل يمكن أن يدعم الايمان أو أن يقيم مذهباً للاعتقاد يشتمل على كل قضايا الايمان. «ليست لدي القدرة على الحقائق، والبيادى والمذاهب، بل ان قدرتي تنصب على الفئات والشذرات، والخيالات، والالهامات المفاجئة». «ويقول أيضاً: «إذا كان الحمقى هم الذين يقولون في قلوبهم «لا يوجد اله» • فاني أعتقد أن أولئك الذين يريدون البرهنة على وجوده هم أكثر حقاً. ولو كانت تلك البرهنة تمثل ما نعينه بالعقل والفلسفة، لما كان الكفر بهما خطيئة...» (٢٦). ان الايمان يتضمن قفزة تجاوز العقل والمعرفة الذاتية تصلح للايمان أكثر مما يلائمه أو يصلح له العقل الرياضي (أو الحسابي) والمعرفة الذاتية انما هي لون عاطفي من المعرفة. بل إن هامان كان في استطاعته أن يتحدث عن «جسيم المعرفة الذاتية» (٢٧). والكتاب المقدس نفسه ليهبنا معرفة ذاتية: «تاريخ الكتاب المقدس كله ليس سوى نبؤة يتم تحقيقها في كل قرن، وفي روح الانسان... انني أقرأ فيه تاريخ حياتي الخاصة». (٢٨). وهكذا يبدو هامان غريباً الى حد يدعو الى الدهشة عن ذلك العالم العقلي المحكم، عالم القرن الثامن عشر، وإن كنا نستطيع أن نتعرف فيه على استمرار الاحتجاج الوجودي الذي سيعبر عنه كيركجور، بعد وقت قصير، تعبيراً أقوى بكثير.

، إشارة الى قول القديس بولس «وقال الأمن في قلبه ليس يوجد اله»
(الترجم).

٥ - الوجودية الحديثة: القرن التاسع عشر والعشرون

لم نعرض حتى الآن سوى اشارات واتجاهات مفرقة، وفلسفات وحركات ديدة، كانت لما وشائج قرى مع ما نطلق عليه اليوم اسم: الوجودية، لكن يصعب وصفها مباشرة بهذا الاسم والا وقعنا في مغالطة المفارقة التاريخية، ومع ذلك فقد حاولنا أن نبين ان هذه الظاهرة الحديثة كانت لما جذور تمتد في الماضي، وعندما ظهرت اخيراً على مسرح العصور الحديثة استطعنا ان ندرك انها ظلت فترة طويلة في دور الحمل والمخاض، بل أن نعرف كذلك ان اختلاف انواعها إنما يعكس الاختلافات المبكرة

كانت نهاية القرن الثامن عشر قد جلبت معها صراعاً بين عقلانية عصر التنوير ونشأة روح المذهب ترورنتيكي Romanticism لكن ليس في استطاعة المرء أن يصل بين لوجودية والرومنتيكية اللهم لا من حيث يهتم معاً مذهبين يعرضان م عترة مذهب عقلي ضيق لأفق: فالوجوديون يعرضون لتزعة لجمالية Aestheticism والتزعة لعنظفية Sentimentalism كما يعرضون لعقلانية Rationalism قدم .

ينظر عادة إلى سرف كيركجور (١٨١٣ - ١٨٥٥) Soren Kierkegaard على أنه أبو الوجودية الحديثة، وأو فيلسوف

• Anachronism وهي أن يطلق سم حديث جداً على شأن قديمة - يمكن - عهد لها على لاطلاق... (مراجع).

•• لتزعة التي تعني من شأن القيم الخيالية وتجعلها مكد للصدية فوق أية قيم حرة. فالعمل الفني مثلاً لا شأن له بالأخلاق أو السياسة أو الدين... الخ لأن جميع القيم مشتقة من القيم الجمالية (المترجم)

••• التزعة التي تعني من شأن العواطف والشاعر والوجدانيات وتعملها في مكانة أعلى من العقل والتزعات معاً من أسماء لمعية للرومنتيكية. (مراجع)

أوروبي يحمل لقب الفكر «الوجودي». ولقد سبق أن اشرنا إليه، باختصار، عندما ناقشنا الأنواع المختلفة من الوجودية.

ولن نقدم الآن موجزاً مكثفاً لآرائه، فاعماله تبلغ من الضخامة والاسهاب حدا لا يسمح بتلخيصها، وعلى أية حال فسوف نواصل الإشارة اليه طوال هذا الكتاب فسوف يظل كيركجور من جوانب كثيرة، المفكر الوجودي النموذجي، ولهذا فلا بد أن نقول كلمة عن مكانته في التطور التاريخي للوجودية.

في استطاعتنا أن نلاحظ قبل أي شيء أن ارتباط الحياة بالفكر بعد عاملا هاما، لا جدال فيه، عند كثيرين من الفلاسفة الوجوديين.

لقد نشأ كيركجور نشأة دينية صارمة، ويبدو أنه سيطر عليه الاحساس بذنب ارتكبه أسرته، ثم جاءت مسألة حبه للنفس وخطبته لفنشة صغيرة هي «ريجينا أولسن Regina Olsen» وما تلا ذلك من نسخ لهذه الخطبة، ولقد صاحب ذلك كله ميل للاستيطان وللمزاج السودوي. حتى أنه كتب عن نفسه في يومياته في سن الثالثة والعشرين يقول إنه «مزق داخليا» «وبلا أدنى أمل أن يحيا حياة دينوية سعيدة» (٢٩). وقد لا نندهش أن نجد عند شخص كهذا أفكاراً مثل «الفرد» و «الرجل المستثنى» قد أصبحت مقولات رئيسية في تفكيره، وأن تكون الذاتية وكثافة الاحاسيس هما عنده معيار الحقيقة والأصالة.

وتبعا لهذه الوجهة من النظر فإننا نتصل بالواقع Reality في لحظات وجودنا التي تتسم بالعمق والكثافة لا سيما لحظات القرار المؤلم: «ليس المهم في حالة الاختيار أن نختار الصواب بقدر ما هو النشاط، والحماس الحاد، والعاطفة الجياشة التي تصاحب هذا الاختيار. وعلى هذا النحو تفصح الشخصية عن لا تناهيها الداخلي كما تعبر الشخصية

بالتالي عن صلابتها» (٣٠). ونسب هذه الملاحظات أيضا لقلق العميق «دوار الحرية الذي يحدث عنده سطر الحرية الى أسفل نحو امكاناتها الخاصة» (٣١). ان الحياة، على نحو نعرفها في مثل هذه اللحظات، لا ترد الى نسق من الأفكار، فهي لا تتسم أساسا بالاتصال بل بالتقطع الذي لا يمكن ربط أجزائه إلا اذا شوهدنا الواقع. ومن هنا كان ذلك الهجوم العنيف الذي شنه كيركجور على مذهب هيغل كما فهمه.

ولقد انشغل كيركجور، كما انشغل هامان من قبل، بالمشكلة الدينية وبالكيفية التي يمكن للمرء بها أن يصبح مسيحياً، ورأى أن تقدم الذات البشرية إنما يتم عن طريق الانتقال من المرحلة الحسية الجمالية الى المرحلة الأخلاقية حتى تصل الى المرحلة دينية؛ غير أن هذه المراحل لا يمكن أن توضع في قوالب عقلية أو أن تفرض بطريقة منطقية، فالمسيحية نفسها مفارقة، وهي تتطلب قفزة نحو الايمان. وأما ما يوصف عادة بأنه هو لمسيحية، كالتنظريات الجامدة والطقوس التي تمارسها الكنيسة التقليدية فما هو الا تحريف وضلال.

ولقد ازداد كيركجور قرب نهاية حياته عنف في هجماته ضد المؤسسات المسيحية. ففي اليوميات التي كتبها في سنواته الأخيرة رأى المسيحية شيئاً قسياً على أنها نذ للعالم. رقرار داخلي للفرد؛ «ان المسيحية كما يصورها العهد الجديد تتعامل مع ارادة الانسان فكل شيء يعتمد على تغيير هذه الارادة، وكل صيغة (مثل هجر العالم، انكر ذاتك، لا تكثرث بالعالم، وكذلك الدعوة الى أن يكره المرء نفسه وتعب الله.... الخ) إنما ترتبط بملك الفكرة الأساسية التي تجعل المسيحية على ماهي عليه—وأعني بها تغيير الارادة. لكن المسيحية كلها قد تحولت في العالم المسيحي، من ناحية أخرى، الى تصورات عقلية.

وهكذا أصبحت نظرية، وأصبح اهتمامنا كله ينصب على ما هو عقلي. (٣٢)

لم يكن لكيركجور خلفاء مباشرون، بل إن أعماله لم تقدر تقديراً عالياً في القرن التاسع عشر ولم تأخذ مكانها إلا في القرن الحالي بحسب. ومع ذلك فإن الاتجاهات التي عرضها سرعان ما ظهرت بصور مختلفة. فلا بد أن نعد «فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche» (١٨٤٤-١٩٠٠) على نفس القدر من أهمية كيركجور من حيث إسهاماته في تكوين الوجودية المعاصرة. لقد كتب كل من «هيدجر» و«يسبرز» كتابات مطولة ومسهية عن نيتشه، واعتبرا الشخصية الرئيسية في نشأة الوجودية. بل في تاريخ الفلسفة بصفة عامة، لأن نيتشه ينهي العصر الكلاسيكي في الفلسفة الغربية ويصبح مرشداً في عالم جديد غريب هو عالمنا الحاضر.

ولقد كن نيتشه - كما كان كيركجور من قبل - ذا خلفية دينية يهودية بنحدر من أسرة كنسية (كليركية). ولقد أدت به حساسيته لذهنية حادة إلى الجنون. ومع ذلك فرغم تشبهه مع كيركجور فإن لاغرض لوجودية عنده (إن جاز لنا أن نطلق هذا اللفظ) قد ظهرت في شكل مختلف تم لاختلاف. فعلى حين أن اهتمام كيركجور تنصب على الكيفية التي يصبح بها المرء مسيحياً، فقد تشغل على الكيفية التي يستطيع المرء بواسطتها أن يخرج من المسيحية، وإن شئتاً نعبراً أفضل، بالكيفية التي يتجاوز بها المرء المسيحية. فلايمان المسيحي في نظر نيتشه هو «اتحاد متواصل للعقل. (٣٣)

وفي الوقت الذي يقبل فيه كيركجور التضحية بالعقل، Sacrificium intellectus يرفض «نيتشه» مثل هذه التضحية وينظر إلى المسيحية على أنها تتضمن التضحية بالروح البشرية، بل وحتى تشويهاً لهذه الروح واستصالاً لحياتها ولذا فإن علينا أن نحاور المسيحية ونضع

مكانها نظرية الإنسان الأعلى Superman أي الإنسان الذي يجاوز ذاته ويعملو عليها، وهي نظرية تؤكد العلم والحياة، وبالتالي فهي عكس نظرية المسيحية التي تدور إلى نيل العالم.

لقد كتب الكثير حول: «موت الرب في فكر نيتشه» فهو يقول «إن الرب قد مات» وسيظل ميتا ونحن الذين قتلناه» (١٤) وموت الرب، بمعنى ما، يحرر الإنسان لكنه، بمعنى آخر، يعبر عن الجانب السوداوي في فلسفة نيتشه، ويؤدي بنا إلى عصر العدمية... Nihilism ومن ثم فإن تأكيد الإنسان لنفسه واثباته لذاته يقوم على خلفية هي عبارة عن عالم عبثي لا معقول absurd ليس فيه إله، والقانون الذي يحكمه هو قانون العود الأبدي. وكما هي الحال في فلسفة كيركجور، فإن فلسفة نيتشه تنتمي بمفارقة Paradox وهي مفارقة نستطيع أن نخمن بأنها أدت إلى دمار الفيلسوف نفسه. لقد كتب أحد شراح نيتشه وهو م. م. بوتسمان M.M. Bozma-n يقول: «إن إرادة تمجيد الإرادة، إرادة الانجاز والانتصار، إرادة أن نقول للحياة: «نعم وآمين» مقرونة بعقيدة العود الأبدي الجأمة وبألوان القتل والعذاب الكثيرة التي عاناها، كانت تسبب نيتشه في بعض الأحيان، فيما يبدو، آلاما ذهنية رهيبة» (٣٥)... وفي استطاعتنا أن نقول أن هذه الآلام هي بمعنى ما آلام العصر وقلقه وقد تركزت في الفيلسوف. وهو أيضا ذلك القلق الأساسي المميز للمجودية.

• آثرنا أن نترجم هذه العبارة المشهورة لنيتشه باستخدام لفظ «الرب» بدلا من «الإله» أو «الله» كما تشييع ترجمتها، وذلك لأن تعبير «الرب» أكثر استعمالا في لكتابات المسيحية. ومن ثم فهو أكثر ملاءمة لما يقصده نيتشه، لأن هذه العبارة قيلت في سياق الصراع الحاد بين نيتشه والمسيحية على وجه التحديد (بينما يرى بعض المفسرين أنه يعلن بذلك موت الحضارة الغربية بأسرها. من حيث هي مرتكزة على المسيحية). ولذلك فإن استخدام أي لفظ آخر قد يخرج العبارة عن سياقها الأصلي المرتبط بالغرب المسيحي بالذات. (المراجع)

وربما كان الاستمرار في قلق نيته مستحيلاً، وعلى أية حال فإن الوجودية الألمانية التالية (أو فلسفة الوجود كما يفضل أصحابها تسميتها) حاولت الخروج من المأزق الذي وضع فيه نيته نفسه. فكارل يسبرز الذي ولد عام ١٨٨٣ • ، بدأ حياته طبيباً نفسياً ثم سرعان ما اهتم بما يسميه «بالمواقف الحدية» •• ، للحياة عندما يقف الانسان وظهره الى الحائط، ان صَحَّ التعبير، ويستنفد حيله ويحل عليها «حطام» و «انخفاق». غير أن النتيجة هنا ليست عدمية، اذ في مثل هذه المواقف بالضبط، كما يقول يسبرز، تنفتح أمام الانسان حقيقة العلو... Transcendence. ويكشف انتاج يسبرز الضخم، والمكرر الى حد ما، عن العلاقات بين الوجود البشري من ناحية، وبين الوجود والعلوم من ناحية أخرى فعل حين أن كل معرفتنا تتخذ صورة «ذات-موضوع»، فأننا أحياناً نكتشف كذلك «المحيط» و «لشامل» الذي يشمل كلا من الذات والموضوع في آن معا.

ولقد دت فكرة يسبرز به الى السير في اتجاه «الايمان الفلسفي» الذي لا يمكن لبرهنة عليه لأنه ليس معرفة موضوعية. ومع ذلك فهذا الموقف ليس بمجرد موقف ذاتي، ورغم أن الطوغير معروف فانه مع ذلك يتحدث بلغة «الشفرات ciphers» وسوف نناقش كثيراً من هذه الأفكار في الفصول القادمة من هذا الكتاب.

كذلك تجنب مارتن هيدجر المولود عام ١٨٨٩ ••• Martin Heidegger المأزق العلمي. رغم أن هناك مواقف في فلسفته يبدو فيها متجهاً نحو

-
- وتوفي عام ١٩٦٩ (المترجم)
 - نبي البشر تعتبر «حداً» لقدرة الانسان فلا يستطيع أن يفلت منها كالروب والعدب والصل والخطية... الخ (المترجم)
 - ولد في عام ١٩١٦ (المترجم).

هذا المأزق ولقد كان من بين العوامل التي شكلت تفكيره: فينومينولوجيا هوسرل، والاهتمام بمشكلة «الوجود» وهو اهتمام استمدته من برنتانو... Brentano • ، وكذلك الاشتغال باللغة (الذي كان يعزوه الى الايام التي قضاها في إحدى حلقات البحث اليسوعية). (الجزويت Jesuit)، ومما يجدر ذكره كذلك اهتمامه بالفلاسفة قبل سقراط. وليس غريبا في ظل هذه الاهتمامات الواسعة النطاق، أن يرفض هيدجر لقب «الوجودي» وأن يتبرأ بصفة خاصة من مذهب الوجودية الانسانية عند سارتر.

ومع ذلك فان كتاب هيدجر الرئيسي «الوجود والزمان Being and Time» الذي كتبه في ١٩٢٧، يعد باتفاق عام بين الباحثين أعظم تحليل للوجود البشري. ظهر في انثلسفة الوجودية على امتداد هذه الحركة كلها. ومن المسكن النظر الى تركيزه في هذا الكتاب على موضوعات مثل: الهم، والقلق، والاثم، والتناهي، وقبل هؤلاء جميعا: الموت، على أنه اشارة الى نزعة هيدجر نحولون من العدمية.

ويمكن أن يقوي هذا الانطباع معاصرته الافتتاحية الشهيرة في جامعة فرايبورج Freiburg عام ١٩٢٩ والتي كان موضوعها: «ما الميتافيزيقا؟» فهو يقول في هذه المحاضرة إن الميتافيزيقا تدرس العدم.

لكن هيدجر، مثل يسبرز، لا ينتهي الى المذهب العدمي Nihilism فهو يقرر ببراعة امظية، إن «العدم» الذي يكتب عنه رغم أنه ليس شيئا non-entity فإنه على وجه الدقة «وجود». يقول: «هذا الآخر الذي يختلف تماما» عن جميع الكيانات هو مالا كيانه non-entity

• فرانز برنتانو Franz Brentano (١٨٣٨-١٩١٧) فيلسوف نمساوي كان خصما لتقنية كانط واهتم بعلم النفس، أنشأ مذهبا عن تصدية الظواهر العقلية كان لأرائه تأثير كبير على هوسرل وهيدجر (المترجم).

أو عدم، لكن هذا العدم هو وجود على نحو أساسي (٣٦). « وهكذا
ينفتح الباب مؤديا الى فلسفة هيدجر الأخيرة، وهي تأمل شبه صوفي،
وشبه شاعري، ولكنه مع ذلك فلسفي، في الوجود والفكر واللغة .

وفي موازاة «فلسفة الوجود» Existenzphilosophie الألمانية التي
تحدثنا عنها الآن، كانت هناك حركة قريبة منها، يصعب تسميتها
بالوجودية وإن كان بينهما وبين الوجودية وشائج قري، وفي استطاعتنا
أن نرجع أصول هذه الحركة لا الى نيتشه وإنما الى فلاسفة مثل
«هرمان لوتزه Hermann Lotze (١٨١٧ - ١٨٨١)». • وردلف
أويكن Rudolf Eucken (١٨٤٦ - ١٩٢٦) • • . وترتبط هذه الفلسفة
أساسا بالوجودية من حيث اهتمامها المتزايد بمشكلة العلاقات بين
الأشخاص ونظراً لاتجاه كثير من الفلاسفة الوجوديين نحو المذهب
الفردى Individualism، فإن هذا اللون الأخير من الرؤية للعلاقات
يقدم لنا تصحيحاً مطلوباً.

وهذه الرؤية للعلاقات بين الأشخاص كان لها كثير من الممثلين
من أمثال «إبرهارد جريزباخ Eberhard Grisebach»، وفرد يناند ابنر
Ferdinand Ebner. لكن أعظم ممثليها جميعا هو الفيلسوف اليهودي
«مارتن بوبر Martin Buber (١٨٧٨ - ١٩٦٥) فعلى حين يميل
الوجوديون الى التركيز على مشكلة علاقة الانسان بالعالم، أو أحيانا

• فيلسوف ألماني حاول التوفيق بين النظرة الآلية في العلم ومبادئ المثالية
الرومانكية فالظواهر معتمدة بما بين الفئات من تفاعل - والذرات مراكز لقوة
منبثقة من عقل كوني. (الترجم)

• فيلسوف ألماني دارت فلسفته حول «مفهوم الحياة» وما فيها من تجارب وماتلق
فيها تطور العلم من مشاكل، لكنه لم يكن فيلسوفاً من أصحاب المذاهب لأن
الحياة تنمرد على كل مذهب. (الترجم).

علاقة الانسان بالله أو بالوجود اهت «بوبر» أكثر بالعلاقات بين الناس بعضهم ببعض ، كان على حق عندما ذهب الى أنه لا يمكن ان يكون هناك موجود بمعزل عن علاقته بغيره من الموجودات .

وقد تكون الوجودية الفرنسية هي أكثر ألوان الوجودية ذيوعا وشهرة ، والفرع اللامسيحي منها تمتد جذوره الفلسفية الى الوجودية الالمانية ، لاسيما وجودية هيدجر ، لكنه يضرب بجذور قوية كذلك في التجربة الفرنسية (والتجربة الاوربية بصفة عامة) في القرن العشرين . لقد كتب ف . تمبل كنجستون . F. Temple Kingston وهو واحد من أعمق عملي الوجودية الفرنسية ، كتب يقول : «يعترف الوجوديون جميعا بأن الموجودات البشرية أصبحت مهددة في هذا القرن في وجودها ذاته بدرجة غير عادية ، فهي مهددة بالفلسفات المجردة ، وبالذول الشمولية ذات السلطة الجامعة ، وبسوء استخدام المخترعات العلمية . ولقد أصبح هذا الادراك حيا واضحا خصوصا عند الفلاسفة الفرنسيين بسبب هزيمة فرنسا في الحرب العالمية الثانية ، وبسبب التوتر الحالي بين الكتلة الشيوعية والديمقراطية الامريكية» . (٣٧)

هذه الوجودية الفرنسية كما نراها عند جان بول سارتر المولود عام ١٩٠٥ Jean - Paul Sartre تظل من بعض جوانبها ، وثيقة الصلة بفلسفة نيتشه ، فالانسان فيها يحل محل الرب اذا ما خلا العالم من رب : «ان الانسان لمحكوم عليه بالحرية يعمل على كتفيه عبء العالم كله ، فهو مسئول عن العالم ، ومسئول عن نفسه باعتباره لونا من الوجود» (٣٨) . لكن هناك جانبا مظلما في موقف الحرية هذا ، على نحو ما كان الأمر عند نيتشه ، ذلك لأن رغبة الانسان في أن يصبح رباً تتضمن بالضرورة تناقضاً ذاتيا واحباطاً ذاتياً ايضاً .

• توفى سارتر عام ١٩٨٠ (المترجم) .

والى جانب سارتر يمكن ان نذكر البير كامى Albert Camus (١٩١٣ - ١٩٦٠) الذي عمل على تطوير لون من الوجودية سُمى باسم وجودية العبث واللامعقول Absurd ووصفه بأنه «ضد الايمان anti-theist» أكثر من كونه غير مؤمن atheist. وعند كامى أن سيزيف Sisyphus رمز للجنس البشري. وهو البطل القديم الذي حكم عليه بأن يقضي أيامه وهو يدحرج أمامه حجراً ويصعد به الى قمة الجبل، لكن الحجر يقلت منه باستمرار ويندفع مرة ثانية هابطاً الى سفح الجبل. •

وهناك نوع آخر من الوجودية الفرنسية ذو طابع شخصي أكثر، بمعنى انه لا يستمد مصادره مباشرة من المصادر الألمانية ولكنه يستمدّها من التراث القومي الفرنسي. فرغم ان موريس بلوموندل Maurice Blondel (١٨٦١ - ١٩٤٩) لا يصنف عادة بين الوجوديين، فمن المؤكد ان فلسفته قد مهدت الطريق للون من الوجودية الشخصية، ويذهب «بلوندل» في كتابه الشهير «الفعل L'Action» الى ان نقطة البداية في الفلسفة ينبغي ان تبحث عنها لا في الصيغة المجردة «أنا افكر» وانما في الصيغة العينية: «أنا افعل». ومن نقطة البداية هذه يبنى بلوندل فلسفة جدلية للفعل. ولقد كتب واحد من

• اسطورة يونانية تمثل سيزيف، مؤسس مدينة كورنث، على أنه شخص سيء السمعة فهو يخيل وغادر وماكر... الخ. حكمت عليه الالهة بالذهاب الى الجحيم لكنه استطاع ان يخدع هاديس Hades اله العالم الآخر ويهرب منه، أخيراً حكمت عليه الآلهة بأن يدحرج أمامه حجراً ويصعد به الى قمة الجبل حتى اذا ما وصل أقبلت منه الحجر وهبط الى السفح ويكون عليه أن يعاود الكرة من جديدة وهكذا دواليك. ويرى كامى ان جهود الانسان التي لا معنى لها ولا ثمار لها في هذا العالم العاث اللامعقول تشبه جهود سيزيف في دفع الحجر الى القمة ومعاودة الكرة من جديد فهي ايضا عمل لا معنى له. (المترجم)

أعظم شراحه المحدثين يقول : «رغم ان مصطلح الوجودية يساء استخدامه الى أبعد حد فإننا لا بد ان نثق على ان بلوندل كان وجوديا» (٣٩) .

ويُعد جبرائيل مارسل Gabriel Marcel المولود عام ١٨٨٩ ، أعظم ممثلي هذا اللون من الوجودية الفرنسية ذيوعا وشهرة، ففي مقابل العناصر المتشائمة عند سارتر وكامي يقدم مارسل «ميثافيزيقا الأمل» Metaphysic Of Hope (وهذا هو العنوان الفرعي لكتابه «الإنسان الجوّال Homo Viator») وهي تقوم على أساس تصور إيماني للكون، كذلك فان الميول الفردية عند سارتر يعارضها مارسل بالاحساس بالجماعة البشرية، وهو لا يقل عن احساس مارتن بوبر بالعلاقات البشرية.

وعلى حين أن الوجودية قد بلغت في ألمانيا وفرنسا أعظم تطور لها، فإن أسلوب التفكير الوجودي قد ظهر في بلاد أخرى غير هذين البلدين. فالمفكر الإسباني ميغل دي أونو مونو Miguel de Unamuno (١٨٦٤ — ١٩٣٦)، والمفكر الروسي نيقولاي الكسندر وفتش برديايف Nicolai Alexandrovich Berdyaev (١٨٧٤ — ١٩٤٨) يستحقان أن يوضعا بين أعظم ممثلي الفلسفة الوجودية. ولقد حصرنّا أنفسنا فقط في ذكر المفكرين الذين كانوا فلاسفة بالدرجة الاولى، وان كانت القائمة يمكن ان تتسع اتساعا هائلا لو أردنا ان نذكر رجال الأدب الذين تعرض رواياتهم، ومسرحياتهم وقصائدهم وجهات نظر تشبه النظرة الوجودية، من أمثال دستوفسكي Dostoyevsky وكافكا Kafka واليوت Eliot وبكيت Beckett وكثيرين غيرهم. ولكن ينبغي على الباحث

• وتولى عام ١٩٧٣ (المترجم)

عند هذه النقطة أن يكون حذرا فلا يوسع من معنى كلمة الوجودية»
الى الحد الذي تصبح فيه تعبيراً لا معنى له .

وعلى ذلك فإن الوجودية، منذ بوادرها الاولى التي كان يصعب
تمييزها في الفترات المبكرة من التفكير البشري، قد أخذت تتشكل
بالتدريج حتى أصبحت في القرن العشرين أحد الأشكال الرئيسية في
الفلسفة. فلماذا ازدهرت في عصرنا الراهن؟! «ولماذا وجدت مثل هذه
الترية الصالحة في القارة الاوروبية؟!»

من المؤكد أن الاجابة عن هذين السؤالين قد اتضحت ابان العرض
التاريخي الذي قدمناه، اذ يبدو أن الأسلوب الوجودي في التفكير ينبثق
كلما وجد الانسان ان أمنه قد أصبح مهدداً، وعندما يدرك ألوان
الابهام واللبس في العالم، وعندما يعرف وضعه العابر في هذه الدنيا .
وذلك يساعدنا كثيرا في تفسير السبب الذي من أجله ازدهرت الوجودية
في تلك البلاد التي تقوضت فيها البنية الاجتماعية وانقلبت رأساً على
عقب وأعيد فيه تقويم القيم كلها من جديد، أما البلاد المستقرة نسبياً
(بما في ذلك بلاد العالم الانجلوسكسوني) فلم تمر بتلك التجارب
الحادة ومن ثم لم يتطور فيها ذلك اللون من التألف الذي ينبع
أساساً من تلك التجارب .



الفصل الثالث

فكرة الوجود

- ١ - الوجود والماهية .
- ٢ - كيف يفهم بعض الوجوديين كلمة "الوجود" ؟
- ٣ - البناء الاسباسية للوجود .
- ٤ - امكان التحليل الوجودي

١ - الوجود والماهية

إن التمييز بين الوجود والماهية من أقدم المسائل التي درستها الفلسفة، وقد ملّكت هذا التمييز على أوسع نطاق، وكانت له نتائج غاية في الفائدة، فالقول بأن شيئاً ما موجود *Exists* يشير ببساطة الى واقعة وجوده هنا أو هناك، فالوجود يتسم بالعينية والجزئية وبأنه معطى محض كذلك. فالعملة الفضية الموضوعة على المائدة «موجودة» بوصفها أحد أشياء العالم، ووجودها مائل أمامي بوصفه واقعة ينبغي قبولها. وليس في استطاعتي أن أرغب في وجود هذه العملة أو في حذفها من الوجود، على الرغم من أنني أستطيع أن أغير من الشكل الذي توجد عليه. لكن ما إن نتحدث عن «الشكل الذي توجد عليه» حتى نكون قد بدأنا بالفعل في الانتقال من الوجود الى الماهية. وإذا كان وجود الشيء يرتبط بواقعة أنه «موجود» فإن ماهيته تعتمد على واقعة «ما هو...» فماهية موضوع ما تتألف من تلك السمات الأساسية التي تجعله موضوعاً معيناً، وليس موضوعاً آخر. أي أن ماهية العملة الفضية توصف بما لها من لون وبريق معدنها، وتركيبها، ووزنها، وجاذبيتها النوعية، وشكلها، والكتابة المنقوشة عليها .. الخ. ولا بد للمرء أن يذكر جميع الخصائص الضرورية لتعريف هذه القطعة بوصفها، مثلاً، دولاراً من الفضة وليست أي شيء آخر. ومعنى ذلك، إذن، أن الماهية تنسم بالتجريد والكلية. وفضلاً عن ذلك فإن الماهيات من الأسهل أن تجري عليها عمليات التفكير العقلي، والتحليل والمقارنة، والتركيب، على حين أن الوجود بما يتصف به من عرضية محضة وآنية يستعصي على مثل هذه العمليات.

وخلال تاريخ الفلسفة كانت الماهية تسيطر أحياناً على التفكير وأحياناً أخرى كان يسيطر الوجود. فكل التراث الذي بدأ بأفلاطون

رفع من شأن الماهية على حساب الوجود. فقد رأى هذا التراث أن الوجود ينتمي الى مجال العرضي الحادث Contingent القابل للتغير، ومن ثم فإن على العقل أن يشيخ بوجهه بعيداً عن هذا المجال ويسعى وراء ماهيات كلية لا تتغير، الى مجال الصور والمثل، ويمكن للمرء أن يندفع في هذا التيار ليصل الى نتيجة ممتعة تقول إن الوجود غير حقيقي unreal (أو انه لا يوجد وجوداً حقيقياً، إن صح التعبير!) لأن الحقيقة Reality تنتمي الى عالم الماهيات essences. غير أن الحس الفلسفي السليم كان يصل دائماً الى تمرد على مثل هذه النتائج، وعندئذ تظهر فترات في تاريخ الفلسفة تعلي من شأن الوجود العيني الجزئي في مقابل المجرد الكلي الماهوي Essential. وتبدأ الوجودية الحديثة بكيركجور نصير عينية الوجود في مقابل ما اعتبره مذهب الماهية Essentialism عند هيجل.

لكن على حين أن التفرقة العريضة بين الوجود والماهية واضحة بما فيه الكفاية فأننا سرعان ما نجد أن العلاقة بين الوجود والماهية باللغة التعقيد، وأن فكرة الوجود نفسها هي أبعد ما تكون عن تلك البساطة التي تبدو عليها للوهلة الأولى، وأنها فهمت بطرق كثيرة مختلفة. قال جانب ادراكنا أن المفكر الوجودي المعاصر يستخدم كلمة الوجود Existence بمعنى أكثر تحديداً وتحديداً مما كانت هذه الكلمة تعنيه في تراث الفلسفة، فأننا لسنا بحاجة الى جهد كبير في التفكير لنرى أنه حتى في هذا التراث لم يكن مصطلح «الوجود Existence» قط مصطلحاً ذا معنى موحد.

فلنبداً بالاشتقاق اللغوي: ان الفعل يوجد ex-sist أو Exist (مشتق من الفعل اللاتيني Ex-sistere) كان يعني أصلاً «يبرز Stand out أو أن ينبثق emerge ومن المرجح إذن أن هذا الفعل كان يعطى إيحاء

أكثر إيجابية مما هو عليه الآن. فمعنى أن يوجد الشيء هو أن «يبرز» أو ينبثق من خلفية معينة بوصفه شيئاً موجوداً هناك وجوداً حقيقياً. ولو وضعنا هذه الفكرة في صيغة فلسفية أكثر لقلنا إن معنى أن «يوجد» الشيء هو أن «ينبثق» من العدم. غير أن فكرة الوجود قد أصبحت في وقتنا الراهن أكثر سلبية Passive بكثير، إذ أصبح المعنى الذي تفهم به كلمة «يوجد» أقرب بكثير إلى «ملقى به حولنا في مكان ما» بدلاً من «يبرز» في مكان ما .

والواقع أن أكثر معاني كلمة «الوجود» شيوعاً لا يبعد كثيراً عن قولنا «ملقى به حولنا»، فالقول بأن شيئاً ما موجود يعني أننا سوف نلتقي به مصادفة في مكان ما من العالم. ولو قال قائل إن «وحيد القرن موجود» فانه يعني بذلك أنك في مكان ما من العالم سوف تلتقي بوحيد القرن إذا ما بحثت عنه بحثاً طويلاً وشاقاً بقدر كاف. وتعتبر في «مكان ما من العالم» الذي استخدمناه مرتين في هذه الفقرة لا يأتي عرضاً، فيما يبدو، إذ أن كلمة «يوجد» تدل على أن للشيء مكاناً (وزماناً) في العالم الفعلي Real.

غير أن هناك فلاسفة قد وجدوا من الضروري أحياناً، أن يقولوا، لسبب أو لآخر، بأن العالم نفسه «موجود» وأنه ليس وهماً أو مظهراً محضاً، لكنه عالم حقيقي real. فما الذي نعنيه عندما نقول إن «العالم موجود»؟! من الواضح في هذه الحالة أن كلمة «يوجد» لا يمكن تفسيرها على أنها تعني أنك سوف «تلتقي به مصادفة في العالم الحقيقي»، لأن العالم نفسه ليس شيئاً موجوداً في العالم. وليس في نيتي الآن أن أناقش معنى كلمة الوجود existence عندما ترد في عبارة «العالم موجود» وسوف يجد القارئ المهتم بمتابعة هذا المعنى الخاص لهذه الكلمة مناقشة ممتازة لها في كتاب ملتون ك. منتز

«The Mystery of Existence» (Milton K. Munitz) (السر الغامض للوجود) ولكنني، مع إيماني بأن قولنا أن العالم موجود هو قول له معنى، أريد فقط أن أبرز هنا نقطة هامة هي أن هذا اللون من الوجود لا بد أن يكون مختلفاً أتم الاختلاف عن وجود الأشياء الجزئية، أو وجود الحيوانات، أو وجود الأشخاص، ما دام من المفهوم ضمناً، بالنسبة الى هذا اللون الأخير من الوجود، ان الموجود الذي نتحدث عنه حادث في العالم.

هناك مشكلة أخرى يثيرها تعبير «وجود الله» فما الذي نعنيه بقولنا أن الله موجود..؟! ان الله، أيما كان تصورنا له، ليس موضوعاً يوجد داخل العالم على نحو ما توجد الأشياء، حتى لو قلنا انه محايث Immanent أو كامن في العالم بقدر ما، فهو بالتأكيد ليس أحد أشياء هذا العالم. فالقول بأن الله موجود لا يمكن أن يعني أن هناك احتمالاً للالتقاء به مصادفة في العالم على نحو ما يلتقي المرء مصادفة بوحيد القرن Unicorn. ويعتقد بعض اللاهوتيين أننا ينبغي أن نكف عن الحديث عن «وجود» الله، لأن مثل هذا الحديث يؤدي حتماً الى تكوين انطباع بأنه عنصر جزئي يمكن اكتشافه في العالم. على أن منطقة كلمة «الله» يشبه، من بعض جوانبه، منطق كلمة «العالم»، فلو كان لقولنا «ان العالم موجود» معنى، لكان من الجائز أن يكون لقولنا «ان الله موجود» معنى أيضاً، رغم أن المرء في كلتا الحالتين يستخدم كلمة «موجود» بمعنى مختلف عن معناها عندما نؤكد وجود شيء ما في داخل العالم (رغم أنه من المفروض أن المعنيين، مع اختلافهما، مرتبطان) بل إنني أفترض كذلك أن معنى الفعل «يوجد» عندما نستخدمه في حديثنا عن وجود الله يختلف عنه عندما نستخدمه في حديثنا عن العالم. فالله والعالم يوجدان بطريقتين مختلفتين، وان كان الأمر بخلاف ذلك، على الأرجح، بالنسبة الى

القائلين بشمول الألوهية Panthism (أو وحدة الوجود). لكن ربما قيل إنهما يشتركان في خاصية واحدة مشتركة هي أن وجودهما، بمعنى ما، يتيح وجود الموجودات الجزئية في العالم ويجعله ممكناً، فلا بد أن تفهم كلمة «الوجود» وخاصة في حالة الله بمعنى إيجابي على أعلى صورة واطمين هذا اللون من الوجود في القطب المضاد لأي وجود يمكن أن يفهم على أنه «ملقى به في مكان ما حولنا» فحسب.

وررغم ذلك كله فتنحن لم نستفد بعد كل المعاني التي تتضمنها كلمة «الوجود»، فما الذي نعنيه، مثلاً، عندما نؤكد وجود النفس؟! إن طرق التفكير السائدة في العالم الغربي قد سيطرت عليها فكرة «الشيئية Thinghood» بوصفها النمط النموذجي للوجود لدرجة أن تأكيدنا لوجود النفس قد يؤخذ على أنه يعني أن هناك جوهرًا خفيًا للنفس غير قابل للفساد. لكننا لو تخلصنا من هذه الطريقة في التفكير وكنا لا نزال نؤكد أن النفس موجودة، لكان علينا أن نتصور خطأ آخر للوجود يناسب الأنفس والذوات، بحيث نتصور هذا الوجود بطريقة صورية شكلية بدلاً من الطريقة الشيئية الجوهرية. وفي استطاعة المرء أن يواصل استطلاع الاستخدامات التقليدية لكلمة «الوجود»، فيستاءل: هل يمكن أن «توجد» الأعداد؟! إن عالم الرياضة يفرق، بالتأكيد، بين الأعداد الحقيقية والأعداد التخيلية، لكن ما هو نوع الوجود الذي يمكن أن يعزوه المرء للأعداد؟! أكانت دعوة برتراند رسل التي اقترح فيها أن المرء ينبغي عليه أن يتحدث عن الوجود الذهني Subsistence بدلاً من الوجود الفعلي العيني Existence عندما يتحدث عن الأعداد، والعلاقات، وما شابه ذلك، أكثر من مواضعة لفظية؟!

من المهم أن نعرف أنه بالرغم من أن الوجوديين يستخدمون كلمة «الوجود» بمعنى خاص بذلوا جهداً كبيراً في التفرقة بينه وبين الطرق

التقليدية التي استخدمت فيها الكلمة فلا تزال بعض المعاني التقليدية، مع ذلك، عالقة بالكلمة حتى بين الوجوديين المعاصرين. وعلى ذلك فإنه على حين أنه قد يكون من الصواب أن نقول إن الجهود التي بذلها بعض الكتاب المحدثين من أمثال إيتين جيلسون E.Gilson * لاظهار أن التوماوية Thomism (فلسفة القديس توما الأكويني) كانت فلسفة وجودية (تهتم بالوجود) أكثر منها فلسفة ماهوية (تهتم بالماهية) — هذه الجهود تستخدم التصور التقليدي للوجود بدلا من التصور الوجودي المعاصر، فإن هذا لا يكفي لكي ننبت تلك الجهود أو نقول إنها خاطئة، فهناك من وشائج القربى بين المعاني التقليدية والمعاني المعاصرة للوجود ما يكفي لاثبات وجود قدر من الصحة Validity في تفسير «جيلسون E.Gilson» ولكن وشائج القربى هذه لا تكفي قطعاً، لاثبات وجود صيغة «وجودية» كاملة للتوماوية، بالمعنى الحديث للكلمة وجودية. وبالمثل يبدو لي أن شكوى هيدجر من أن سارتر استخدم فكرتي «الوجود والماهية» بمعناها التقليدي الميتافيزيقي عندما أعلن أن الوجود سابق على الماهية (٢)، لا تكفي لاستبعاد رأي سارتر الذي أخذ بالفعل التفرقة التقليدية بين الوجود والماهية لكنه واصل السير ليدمج في التصور الجديد الذي كونه لفكرة الوجود.

فإن ما تتميز به طريقة الوجوديين في استخدامهم لكلمة «الوجود» هو أنهم يحصرونه في ذلك النوع الذي ينتمي الى الانسان، لكن قد يكون من المفيد أن نقف قليلا لكي نوضح المعاني التقليدية للكلمة لأننا سوف نجد أن هذه المعاني لا تزال مؤثرة، بالسلب أو بالإيجاب،

* واحد من كبار المتخصصين في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط وأحد الأعضاء البارزين في الحركة التي سميت «بالتوماوية الجديدة» وحاولت احياها فلسفة القديس توما (الترجم).

في تحديد الفهم الوجودي «للوجود». وسوف نجد أكثر من ذلك أن أبرز الوجوديين ليسوا على الإطلاق متفقين فيما بينهم على المعنى الدقيق لهذا المصطلح الرئيسي في فلسفتهم.

٢ — كيف يفهم بعض الوجوديين كلمة «الوجود»

سبق أن ذكرنا أن كلمة «الوجود» في الفلسفة الوجودية تقتصر على ذلك اللون من الوجود الذي يتمثل في الإنسان، وليس ثمة ضرورة لأن نتذكر أنه على الرغم من أن الإنسان وحده (وأية كائنات أخرى يكون لها نفس التكوين الأنطولوجي للإنسان) هو الذي يوجد وجوداً خارجياً Exist فإن ذلك لا يعني على الإطلاق أننا هنا بازاء أي لون من ألوان المثالية الذاتية Subjective Idealism فالأشجار، والجبال، والمصانع والطرق العامة، وربما قلنا أيضاً الله والملائكة — كلها موجودة ولها حقيقة وكيثونة، لكنها بالمصطلحات الوجودية لا توجد وجوداً خارجياً كما يوجد الإنسان، فماهو، إذن هذا «الوجود البشري»، وذلك النمط الخاص من الوجود الذي نعرفه نحن أنفسنا معرفة مباشرة بوصفنا موجودات بشرية؟!

قد يساعدنا في الإجابة عن هذا السؤال أن نستعرض، بادية ذي بدء، ما قاله بعض الوجوديين البارزين عن الوجود البشري Existence. كان كيركجور — أول الوجوديين المحدثين — كاتباً تعني كلمة «الوجود» (Existence) عنده أساساً الوجود العيني الفريد Unique لشخصية الوجود البشري الفرد. فالموجود اذن، هو الجزئي العارض Contingent الذي لا يتدرج ضمن مذهب أو نسق يبنيه الفكر العقلي. أما المذهب الماهوي System Essentialism كما عرفه كيركجور في الهيكلية فيحاول أن يسلك الناس والأشياء جميعاً في بنية عضوية يتم فيها تجاوز المتناقضات. غير أن الوعي بالوجود هو على وجه الدقة ووعي

بما هو مقطوع الصلة بالمذهب وبما ينطوي دائماً على مفارقة Paradoxical فالواقعي (أو الوجود) يرفض أن يتطابق مع نموذج وضعه الفكر العقلي: والصعوبة الملازمة للوجود البشري والتي يواجهها الفرد الموجود، هي صعوبة يستحيل التعبير عنها تعبيراً حقيقياً بلغة الفكر المجرد والأكثر من ذلك استحالة أن تقدم إليها اللغة تفسيراً، ذلك لأن الفكر المجرد هو فكر من وجهة نظر أزلية - Sub specie aeterni (أو من منظور مشاهد مطلق)، ومن ثم فهو يتجاهل العيني والزمني والمار الوجودي، وأزمة الفرد الموجود الناشئة من كونه مركباً من الزمني والأبدى وقائماً في قلب الوجود (٣) وربما تشير الكلمات القليلة الأخيرة في هذه الفقرة التي اقتبسناها من كيركجور إلى لب فهم كيركجور للوجود، فالإنسان يربط بداخله، على نحو ينطوي على مفارقة بين المتناهي واللامتناهي، بين الزمني والأبدى، والفكر يعجز عن أن يجد في هذا شيئاً «ذا معنى» أو عن الجمع بين هذين الجانبين، من كينونة الإنسان في كل متكامل، ان الوجود البشري ليس فكرة ولا ماهية يمكن تناوُلها عقلياً. والحق أن الإنسان يتحول إلى ما هو أدنى من الوجود البشري ان هو سمح لنفسه ولكينونه بأن تستوعب في تخطيط عضوي للوجود. أو في نسق فكري عقلي بل ان الإنسان يحقق كينونته على وجه الدقة بأن يوجد وجوداً بشرياً وبأن يظهر على أنه شخص فريد Unique على نحو ما هو عليه، وبأن يرفض، باصرار وعناد، أن يستوعبه مذهب ما.

ولقد استخدم هيدجر مصطلحات ثلاثة في محاولة لتجنب الخلط حول كلمة «الوجود» (أو مرادفاتها الألمانية). أما المصطلح الأول فهو الكلمة الألمانية Dasein «الوجود المتعين» (الوجود هنا أو هناك) وهو مصطلح يستخدم عادة للدلالة على أنواع مختلفة من الوجود، فكثيراً ما استخدم، مثلاً، للدلالة على وجود الله. لكن «هيدجر» يقصر

استخدام «الوجود المتعين Dasein» على الوجود المتمثل في حالة الإنسان، ولو شئنا الدقة لقلنا ان الوجود المتعين لا يرادف وجود الإنسان لأن الوجود المتعين Dasein مصطلح أنطولوجي يشير الى الإنسان من زاوية وجوده. وإذا كان من الممكن أن نعر على هذا الوجود في ألوان أخرى من الموجودات غير البشر فان مصطلح الوجود المتعين Dasein يجوز استخدامه استخداماً سليماً. والمصطلح الثاني هو المصطلح التقليدي Existencia الذي يقترح له هيدجر مصطلحاً ألمانياً هو Vorhandenheit ويمكن ترجمته «بالحضور المباشر» أو «الحضور في متناول اليد Presence at hand» ويشير هذا التعبير الى ذلك اللون الآخر من الوجود السليبي أو التقيلي Passive الذي سبق أن سميناه بالوجود «اللقى به حولنا» أعني أنه شيء يمكن أن يلتقي به المرء في العالم مصادفة. والمصطلح الثالث الذي استخدمه هيدجر هو الوجود البشري Existenz ويصرح هيدجر في كتاباته بأن مصطلح Existenz من حيث هو تحديد للكينونة، سوف يخصص للوجود المتعين Dasein وحده. ويستطرد «هيدجر» فيقول: «ان ماهية (wesen) الوجود المتعين Dasein تكمن في وجوده» وهو يفسر ذلك بأنه يعني أن ماهية الوجود المتعين لا تتألف من خصائصه بل من الطرق الممكنة لوجوده، وهو في مكان آخر يقدم هذا التفسير لعبارة السابقة: «للإنسان ماهية من شأنها أن يكون «هناك»، أعني أنه ايفاح للوجود وهذا الوجود الموجود «هناك» هو وحده الذي له خصائص أساسية للوجود الذي يظهر خارجاً عن ذاته Ex-sistere، أعني حالة التخارج الكامنة في قلب حقيقة الوجود» (٥). ومن الواضح أن هذا التفسير يحتاج الى تفسير آخر نأمل أن نقدمه عندما نطور فكرة الوجود. ويمكن أن نكتفي الآن بأن نلاحظ أن هيدجر يسعى لتجنب التفسير الذاتي الخالص أو تفسير عبارته التي تقول «بأن ماهية الوجود المتعين Dasein تكمن في

وجوده»، «كما لو كانت تعني: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً».

ولقد كان هذا التفسير الذاتي، بالضبط، هو الذي فسر به سارتر عبارة هيدجر التي اتخذت في فلسفته صورة «الوجود يسبق الماهية» (٦). ولست معنياً هنا بمسألة ما إذا كان سارتر، كما ذهب هيدجر، قد أساء فهم عبارته أم لا؛ فقد كان لسارتر تصويره الخاص للوجود، الذي ينبغي بحثه في ذاته؛ فقد يكون صحيحاً أن الوجود عند «سارتر» لا يزال يحتفظ بقدر من معناه التقليدي، يزيد عما نجده لدى هيدجر. فهازل بارنز Hazel Barnes تقدم تعريف سارتر للوجود Existence على أنه: «الوجود الفردي العيني هنا والآن» (٧). غير أن سارتر مثل هيدجر، يدخل مصطلحات خاصة به لتوضيح التمييزات والفروق التي تظمها المصطلحات التقليدية، فمصطلح سارتر الوجود لأجل ذاته «Pour-soi» هو الذي يناظر مصطلح هيدجر «الوجود المتعين Dasein» وكذلك مصطلح الوجود البشري Existence. لكن مصطلح سارتر «الوجود لأجل ذاته Pour-soi» يعرف من خلال فكرتي السلب والحرية، فما هو «لأجل ذاته» يظهر في الوجود exists أو ينبثق emerges «بأن يفصل نفسه» عما هو في ذاته en-soi وما هو في ذاته له وجود بذاته وهو وجود ماهوي essential. أما «ماهو لأجل ذاته» فهو حر في اختيار ماهيته: فوجوده هو حرته. ومع ذلك فإن حرته — وهنا تكمن المفارقة — هي كذلك افتقاره إلى الوجود. فعند سارتر شأنه في ذلك شأن كيركجور، تناقض داخلي في الوجود. ويمكن أن نعبر عن هذه الفكرة عند سارتر بالقول بأن الوجود والحرية يتناسبان تناسباً عكسياً.

وعند «كارل يسبرز» نجد طريقة أخرى في الحديث عن «الوجود Existence» (٨) فهو يمكن أن يستخدم تعبير «الوجود المتعين Dasein» للدلالة، ببساطة على حقيقة أننا نجد أنفسنا في العالم. وبهذا المعنى

«فإننا نجد الوجود بوصفه التجربة غير المبنية على تفكير لحياتنا في العالم، انها تجربة مباشرة وبغير تساؤل: وهي الواقع الحقيقي الذي لا بد أن يدخل فيه كل شيء ليصبح واقعياً بالنسبة لنا .. اننا لا نتغلب قط على الرهبة التي نشعر بها في عبارة «أنا أوجد» هذه .. غير أن هذا الضرب من الوجود ينبغي ألا يخلط بينه وبين ضرب آخر يشير اليه المصطلح الألماني Existenz وهو مصطلح كثيراً ما يترك بلا ترجمة في الترجمات الانجليزية لأعمال هيدجر. ويشير يسبرز الى ثلاث نقاط بخصوص مصطلح Existenz:

١ — الوجود Existenz ليس لونا من الوجود بالفعل وإنما هو وجود بالقوة. بمعنى أنني ينبغي ألا أقول إني موجود بل انني موجود ممكن. فأننا لا أمتلك ذاتي الآن، وإنما أصبح ذاتي فيما بعد، وهاهنا ينظر يسبرز الى هذا الوجود البشري على أنه تحقق للوجود المتعين المحض، تماماً مثلما رأينا أن الوجود عند كيركجور يمكن أن يعني تحقق وجود الانسان.

٢ — «الوجود Existenz هو الحرية .. لا الحرية التي تصنع نفسها ويمكن ألا تظهر، وإنما الوجود هو الحرية من حيث هي فقط هبة العلو Transcendence التي تعرف واهبها. فليس هناك وجود بغير علو». والاشارة الى هبة الحرية والى علاقتها بالعلو في هذا السياق تفرق، تفرقة حادة، بين تصور يسبرز للوجود وبين تصور سارتر.

٣ — وأخيراً يقول لنا يسبرز إن «الوجود Existenz هو الذات الفردية التي تظل دائماً فردية والتي لا يمكن الاستعاضة عنها أو استبدالها أبداً».

انني لن أوصل الحديث في مشكلة الاختلافات الجزئية بين مختلف

الوجوديين في استخدامهم لتعبير الوجود Existence فحتى مع عمل حساب لما قد تؤدي إليه الترجمة من خلط، فأننا نستطيع أن نرى أن هناك تنوعاً ملحوظاً في استخدامهم لها. وسوف أحاول في القسم القادم أن أبني تصوراً مترابطاً للوجود Existence ولن يكون هذا البناء مجرد مزج بين آراء الفلاسفة الذين عرضنا لهم منذ قليل كما أنه لن يكون محاولة للتوفيق بينها، بل سيكون عرضاً لأهم السمات المميزة للوجود. وسوف يوضح لنا هذا العرض كذلك كيف نشأت بعض هذه الاختلافات.

٣ - البنى الأساسية للوجود

لو أننا قصرنا إطلاق كلمة الوجود العيني Existence على نوع الوجود الذي يتمثل في حالة الإنسان، ثم تساءلنا عن الخصائص التي يتسم بها هذا النوع من الوجود وكيفية تميزه عن غيره من أنواع الوجود الأخرى: كالنبات، والجبال، والحيوانات، وما شابه ذلك، لوجدنا أن هناك، فيما نعتقد، ثلاث خصائص على الأقل تستحق الذكر، ويتميز بها الوجود البشري وهي:

١ - لقد سبق أن رأينا أن الوجوديين ينظرون إلى مصطلح الوجود الذي يخرج عن ذاته Ex-sistence من حيث اشتقاقه الجذري الذي يدل على «الظهور» إلى الخارج Standing out». إذا أخذنا فكرة الظهور هذه مأخذ الجد، فإن قليلاً من التفكير يبين لنا أنها تناسب ذلك النوع من الوجود المتمثل في الإنسان أكثر مما تناسب أي نوع آخر مما يسمى عادة بالوجود. صحيح أن جميع الموجودات موجودة بمعنى أنها «ظهرت» من لا شيء، لكن الإنسان يوجد بمعنى أبعد من ذلك هو أنه. من بين جميع الموجودات التي يمكن أن نلاحظها على سطح

الأرض، هو الوحيد الذي «يظهر» لا بوصفه كائناً فحسب، بل يستمد كينونته من أنه يدرك عن وعي مَنْ هو أو ما هو، ومَنْ سيكون أو ماذا سيكون، وهذه الفكرة تشير الى معنى آخر أكثر أهمية في تعبير «الظهور الى الخارج Standing out» فالإنسان يظل على الدوام يظهر أو ينبثق بالقياس الى ما هو فيه في أية لحظة بعينها. وربما كان على المرء أن يستخدم تعبير «الخروج going out بدلاً من الظهور Standing out لأن ما يكون في ذهننا عادة هو شيء دينامي dynamic أساساً — أي حركة الإنسان المستمرة التي يجاوز بها الحالة التي يكون عليها في أية لحظة معينة، فهو باستمرار في طريقه الى موضع أو وضع آخر. ويمكن استخدام لغة أخرى، وقد استخدمت بالفعل، تتمثل في مصطلحات أخرى «مثل الوجد Ecstasy • والعلو Transcendence مع أنك إذا قلت إن الإنسان يوجد وجوداً خارجياً Exists على نحو متواجد ecstatically فانت، ان شئنا الدقة، لا تقول سوى تحصيل حاصل مطلق لأن التواجد Ecstasis ليس سوى المرادف اليوناني لكلمة «الوجود الخارجي Existence (ذات الأصل اللاتيني). غير ان ادراج كلمة الوجد أو التجاذب Ecstatic في هذه المناقشة يساعدنا كثيراً في تأكيد أهمية

- كلمة «الوجد» تحمل معاني كثيرة فهي حالة صوفية يحس بها الرجل الصوفي عندما تنقطع أوصافه البشرية باتحاده مع الوجود الأعلى (الوجد الالهي). وهي في الفينومينولوجيا الاتجاه القصدي للشعور عندما يتجه الى ما هو غير الذات أو خارج الذات. وهذا المعنى العام هو الذي يقصده المؤلف هنا فهو يكاد يرادف الوجود البشري الذي يخرج عن ذاته أو يعلو ويجاوز وجوده الحالي والمؤلف هنا يعتمد على الأصل الاشتقاقي للكلمة في اللغة اليونانية حيث ec تعني الخروج و Stasis تعني السكون فهي تعني الدينامية والحركة التي يجاوز بها الإنسان وجوده الراهن، وفضلاً عن ذلك فهناك تقارب في الجذر اللغوي بين كلمة existence وكلمة ecstasy وهو تقارب لا نظير له في اللغة العربية، ومن هنا فان المضمون يبدو في اللغة العربية غريباً. (الترجم).

الصفة الدينامية للوجود البشري: فالإنسان حين ينجذب ecstatic أو حين يكون في حالة يجد ecstasy يجاوز ذاته. والقضية التي يدافع عنها الوجوديون هي اننا ينبغي علينا ألا نقصر حالة «الوجد» على تلك الخبرات النادرة كحالة الكشف الصوفي أو النشوة الروحية، وهي الحالات التي تطلق عليها عادة هذه الكلمة، بل أن «ينجذب» الإنسان أو يكون في حالة وجد وهو في قلب وجوده ذاته. كما أننا نستطيع أن نقول أن الإنسان متعال Transcendent في وجوده، دون أن يكون للفظ تعالى هنا أية دلالة لاهوتية فهي كلمة يستطيع «ساتر» نفسه أن يستخدمها عندما يتحدث عن الإنسان، فالحديث عن «تعالى» الوجود البشري لا يعنى سوى الإشارة مرة أخرى الى الحقيقة القائلة بأن الإنسان في أية لحظة يجاوز أو يعلو على ما هو عليه في تلك اللحظة ذاتها.

ومن ثم فالخاصية الأساسية الأولى للوجود البشري هي طابعه الهلامي، الاتباعي، المتعالي، الذي ينجذب دائماً نحو وجود آخر. فإذا كانت معظم الأشياء الموجودة في العالم يمكن أن توصف بصفات قليلة محددة وثابتة، كما هو الحال في المعادن مثلاً، فأننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه على الإنسان، إذ لا توجد مجموعة من الصفات تحدد وجوده، لأنه يلقي بنفسه باستمرار في إمكانات الوجود العيني.

لكن ألا يصدق ذلك نفسه على الحيوان والنبات؟! من المسلم به أن وضع الكائنات الحية الأنطولوجي هو وضع وسط بين الوجود الشري والأشياء الجامدة كالجبال والصخور. ومع ذلك فإن الإنسان يبدو حتى على المستوى البيولوجي متسماً بلون فريد من الانفتاح وإمكانات العلو خاص به. ولقد كتب ثيودور دوبرجانسكي —
Theodosius Dobzhansky يقول:

«لقد بدأ الأجداد الأوائل للإنسان يجاوزون طبيعتهم الحيوانية ربما منذ ١٧٠٠٠ سنة». ثم استطرد ليصف هذا التجاوز في عبارات يستعيرها من أحد زملائه علماء البيولوجيا، لكنها عبارات كان يمكن كذلك أن يكتبها أحد الفلاسفة الوجوديين: «الإنسان هو وحده الحيوان الذي يتمكس على ذاته ويتأملها، بمعنى أنه هو وحده الحيوان القادر على التموضع، وعلى الوقوف منفصلاً عن ذاته، ليتأمل نوع الوجود الذي يوجد عليه، وليتدبر ما يريد أن يفعله وما يريد أن يصبح عليه». (١).

ونستطيع أن نعبر عن هذه الفكرة نفسها بطريقة أخرى فنقول أن الأئسنة Hominization — إذا شئنا استخدام تعبير تيار دي شاردان Teillard de Chardin • الذي وصف به ظهور الإنسان على الأرض — ليست مجرد ظاهرة بيولوجية تخضع للملاحظة التجريبية. انها لا يمكن أن تفهم إلا من خلال فينومينولوجيا استبطانية تنفذ الى معناها الباطن. ان ما يميز «وجود» الإنسان عن تطوره البيولوجي هو أنه لا يعمل على الموقف المعطي عن طريق استخدامه «لقوانين الطبيعة» التي تعمل من الخارج واتما باستخدامه لصور يكونها عن نفسه ويسعى جاهداً لتحقيقها فهو يتأمل: «نوع الوجود الذي هو عليه. وما يريد أن يفعله. وما يود أن يصبح عليه».

هل للإنسان طبيعة؟ يبدو واضحاً مما سبق أن قلناه ان ليس للإنسان طبيعة محددة، لكن إذا عرّفنا كلمة «الطبيعة» بطريقة مرنة جداً، فلن يكون هناك على الأرجح ضرر في الاعتراف بوجود «طبيعة بشرية». والواقع أن بعض الفلاسفة واللاهوتيين الكاثوليك قد تحدّثوا

لاهوتي فرنسي (١٩١١ - ١٩٥٥) أهم كتبه: «ظاهرة الإنسان»، و«الوسط الألهي» و«سائل من مسافر» (الترجم).

عن «طبيعة» للانسان - لكنهم أمروا في الوقت نفسه على أنها طبيعة «مفتوحة» في سيلها الى العلو على ذاتها. فالسؤال عما اذا كانت هناك طبيعة 'لانسان لا يمكن الاجابة عنه بأن نشر الى «طبيعة» يشترك فيها مع غيره من الحيوانات الثديية. فحتى طبيعة الانسان الحيوانية ذاتها قد حوَّرها ارتباطها بانسانيته. وعلى أية حال فائناً لا بد أن نعرف الانسان من زاوية ما يميز انسانيته لا من حيث ما يشترك فيه غيره من الحيوانات. وفي استطاعتنا ان نقول بصفة عامة إن السؤال حول وجود طبيعة للانسان لابد من الاجابة عليه بالنفي اذا ما تصورنا الطبيعة على نحو سكوني Static أمراً أدنى من المستوى البشري، لكن هذا السؤال يمكن أن نجيب عنه بالإيجاب اذا ما كَوَّن المرء لنفسه تصوراً دينامياً بما فيه الكفاية للطبيعة ، يناسب الموجود البشري.

وهنيئلك لفيظ تقبليدي آخر يمكن أن نعرض له هنا بإيجاز. أليس الانساني «روحاً»؟ أليس هذا ما يتميز به؟ ومن المؤكد أن المرء لا يمكن أن يختلف مع وجهة النظر هذه لكن ماذا تعني كلمة «الروح»؟ لا بد لنا، يقيناً، من أن نطهر عقولنا من النظرة الحيوية للروح animistic وهي النظرة التي ترى في الروح لوناً من الجوهر الخفي. فأهم خاصية للروح هي السير والانبثاق Procession أو الظهور، أي أن الروح بدورها فكرة دينامية لا ينبغي حصرها في اطار أية طبيعة سكونية Static، والانسان الروحاني هو أبعد ما يكون عن السكون فهو منجذب الى الخارج cc-static بالمعنى الحرفي للكلمة. أعني أنه موجود خارج ذاته Exist والروحانية Spirituality هي طريقة لتدريب النفس يتدعم من خلالها «وجود الانسان».

هاهنا، وفي سياق الملاحظات السابقة التي تحدثنا فيها عن دينامية

الإنسان وتعاليه على ذاته، ينبغي علينا أن نعود مرة أخرى الى مشكلة الوجود والماهية. لقد سبق أن أشرنا الى بعض الخلاف بين الفلاسفة الوجوديين حول هذه المشكلة: فهيدجر يعلن أن «ماهية» الإنسان كامنة في وجوده، فيما يعلن سارتر أن الوجود يسبق الماهية.

وفي رأيي أن هيدجر وسارتر ومعهما فلاسفة الوجود الآخرون، يتفقون على أن الإنسان ليست له ماهية محددة ثابتة معطاة له مقدماً، فالإنسان عند سارتر لا يشبه الأشياء المصنوعة. وفي هذا الاتجاه نفسه يسير كيركجور حين يؤكد أن الوجود لا يمكن أن يرد الى مجموعة من الأفكار القابلة للمعالجة العقلية، وكذلك نيته في فكرته القائلة بأن الإنسان يتجه نحو الإنسان الأعلى؛ فالإنسان عندهم جميعاً غير مكتمل وغير تام.

أما الخلاف (الذي أعتقد أنه خلاف عميق) فيبدو أنه ينحصر فيما يلي: يرى بعض هؤلاء الفلاسفة أن هناك خطأ عريضة موجهة أو مفاتيح إرشادية. ربما في الوجود نفسه، تشير الى كيفية تحقق الوجود البشري. ويبدو أن هيدجر - بعبارة التي تقول إن ماهية الإنسان كامنة في وجوده - ينتمي الى هذا الفريق بل انه يزداد انتماء الى هذا الفريق في ضوء التطور الأخير لفلسفته الذي يصل فيه وجود الإنسان الى مرحلة التضج عندما يلبي نداء الوجود العام Being. وينتمي كارل ياسبرز أيضاً الى هذا الفريق: ويمكننا في هذا الصدد أن نستعيد عبارته التي اقتبسناها من قبل والتي تقول: «ليس هناك وجود بشري Existenz بمعزل عن العلو Transcendence». ولا بد أن ينتمي الى هذا الفريق أيضاً الفلاسفة المؤمنون الذين ينظرون الى الوجود البشري على أنه يجاوز ذاته في اتجاهه الى الله. ومن ناحية أخرى فإن نيته، وسارتر، وكابري ينظرون الى الوجود البشري على أنه يجاوز ذاته في

اتجاهه الى العدم، فليس ثمة إلـه . وبالتالي فالإنسان مهجور تماماً ومتروك ليضع لنفسه معايير الخاصة، ويحدد قيمه، وما سوف يصبح عليه، ومن هنا كان احتجاج سارتر من أنه لو كان الأمر على خلاف ذلك، أعني لو كان الله قد فرض على الإنسان «ماهية» على نحو ما، لما كان للإنسان في هذه الحالة وجود حقيقي بل لكان مجرد شيء مصنوع، وإن كان الصانع في هذه الحالة هو خالقاً مفارقاً لهذا العالم . ويمكن في اعتقادي الرد على سارتر في هذه النقطة بقولنا ان المسألة هاهنا لا تتعلق «بفرض» ماهية على الإنسان، وأن «هيدجر» كان على الأرجح محقاً عندما ذهب الى ان «سارتر» يستخدم هنا فكرتي الوجود والماهية بطريقة تقليدية جداً.

لكن علينا أن نرجع 'للمناقشة التفصيلية لهذه المشكلة الصعبة الى أن نصل الى فكرة الأصالة Authenticity والى أن ندرس في مرحلة قادمة من هذا الكتاب بنية الأخلاق الوجودية ومدى امكان تطبيقها.

٢ — الخاصية الأساسية الثانية للوجود البشري العيني هي تفرد Uniqueness الوجود البشري، فهو ليس شيئاً غير عاقل يمكن أن نشير اليه بالضمير «هو» بل إنه الوجود الذي يقول «أنا ...» وهو عندما ينطلق بضمير المتكلم هذا لا يزعم لنفسه مكاناً فريداً ومنظوراً فريداً في العالم فحسب. بل انه يشير بهذا الضمير الى كائن فريد Unique Being، وقد استخدم البعض أحياناً لفظ Mineness (خصوصية الذات) للتعبير عن وعيي بأنني أمتلك وجوداً فريداً ومتميزاً عن وجود أي إنسان آخر. فأنا لست «عين» من صنف أو فئة، بل انني «أنا» وهذه العبارة الأخيرة ليست مجرد تحصيل حاصل، وإنما هي تأكيد لوجودي الفردي الفريد Unique من حيث انني موجود عيني يظهر بوصفه هذا الوجود العيني وليس أي موجود آخر.

هذه الملاحظات تحتاج بالطبع الى ايضاح وتحفظ في آن معاً، فقد يقال من ناحية ان كل شيء جزئي من موجودات هذا العالم هو أيضاً موجود فريد Unique فالنسختان المطبوعتان حديثاً من جريدة واحدة قد تكونان متشابهتين للغاية، لكن الفحص الدقيق يطلعنا على فروق ضئيلة، ولكن المهم في الأمر هو أن هذه الفوارق لا تعيننا، اذ يتساوى عندي أن آخذ هذه النسخة أو تلك وأقرأها، وعندما أنتهي من قراءة واحدة منها، لا أكثرث بثبات الألوف من النسخ الأخرى التي تكاد تكون هي. هي نسختي، والتي أخرجتها المطابع. ولو أننا تركنا الصحف وتحدثنا عن الحيوانات لوجدنا أن الفروق هنا، بلا شك، أكثر أهمية وأكثر وضوحاً عنها في حالة المواد المصنوعة: فالحياة الحيوانية هي نوع من الوجود يقع في مكان ما بين الوجود البشري وبين وجود الأشياء الجاهزة، ومع ذلك فانه حتى في حالة الحيوان فان عالم الحياة لا يهمه بصفة عامة ماهي العينة الجزئية التي يجري عليها تجاربه ويقوم بتشريحها. على أن الموجودات البشرية نفسها قد تعالج أحياناً كما لو كانت عينات من هذا القبيل وعلى هذا النحو تسير علوم مفيدة جداً مثل علم النفس وعلم الاجتماع، ولكن الموجودات البشرية عندما تعرض عرضاً احصائياً فحسب فان التجريد الذي يتم في هذه الحالة يحجب أهم ما تتميز به صفة «البشرية وهو الفردانية» individuality الدقيقة لكل موجود، ولقد وقع كارل يسيروز على الكلمات الصحيحة عندما ذكر في العبارة التي اقتبسناها فيما سبق: ان الموجود البشري غير قابل لأن يحمل محله موجود آخر Irreplaceable «كما أنه غير قابل للاستبدال Interchangeable. وفي استطاعة المرء أن يضيف الى ذلك أن هناك اهتماماً لا ينضب بالموجودات البشرية الفردية. وهذه الخصائص الثلاث: أعني كونه «لا يحمل محله آخر» و«لا يستبدل» و«لا ينضب الاهتمام به» هي التي تشكل تفرد الموجود البشري أو

صفة الخصوصية الذاتية mineness للوجود الشخصي وهي التي تميزه عن غيره من ضروب الوجود الأخرى.

ومن ناحية أخرى فقد يقال إن تفرد كل موجود فرد ليس إلا تفرداً مادياً، وهو لا يختلف في أساسه عن الفروق الدقيقة التي تميز بين فراشة وفراشة أخرى من نفس النوع، أو بين دولار من الفضة ودولار آخر. ونحن نعرف بالطبع أن هناك فروقاً فيزيقية مادية بين الموجود البشري وغيره من الموجودات البشرية، فلكل موجود منها وجه فريد ومظهر فريد خاص به، ولقد تعلمنا في السنوات الأخيرة الشيء الكثير عن الأساس الفيزيقي للتفرد uniqueness فعلم الوراثة قد علمنا أن كل شخص فردي يحمل خلاياه الوراثية (جيناته) مكوناته الخاصة الفريدة، وأن المركبات الممكنة والتغيرات المحتملة للتركيب الجزيئي الذي يعتمد عليه تكاثر الأتراء هي تقريباً ممكنات لا نهاية لها. غير أن اكتشاف هذا الأساس المادي «للتفرد» لا يرد «الظاهرة الوجودية لهذا التفرد إلى مجرد ظاهرة مادية مشابهة للفروق الفيزيكية التي تجعل كل «حيوان» وكل «بلورة» وحتى كل شيء مصنوع شيئاً فريداً لا نظير له، فتفرد الموجود البشري أياً ما كان أساسه البيولوجي والطبيعي — الكيميائي قد ظهر على أنه تفرد من نوع متميز، فليس ثمة حيوان ولا شيء مصنوع ولا بلورة قادر على أن يقول: «أنا». إن تفرد الموجود البشري يكمن في احساسه بأنه يملك خصوصية ذلك الوجود الذي يعرف ذاته على أنه: «أنا» والذي يكاد يكون عالماً صغيراً Microcosm * أو موناد Monad (ذرة روحية) كما يسميه ليننتز **،

* مصطلح يوناني الأصل يتألف من مقطعين Micro صغير وCosmos عالم أو كون وكان اليونانيون يطلقونه على الإنسان في مقابل العالم الكبير Macrocosm أو الكون (لترجم).

** الموناد Monad كلمة يونانية معناها الوحدة القائمة بذاتها، وقد شاعت في

وهو مركز فريد يختلف عن كل موجود آخر، وحيد منعزل لا صلة له بالآخرين، لكنه بمعنى ما يشمل العالم ويشمله العالم . عندما أقول انني هذا «الأنثى» ولا أحد غيره، فإن قولي هذا معطى أساسي وخاصية جوهرية للوجود البشري العيني. أما لماذا يكون ذلك كذلك فهذا سر غامض، وربما لم يكن هناك معنى للسؤال «لماذا»، أو ربما كانت هذه الكلمة في هذا السياق لا تعبر الا عن لون من ألوان الدهشة فحسب. ومن ناحية أخرى فإن الناس دأبوا على تخمين اجابات عن السؤال «لماذا» في هذا الصدد: اذ أن قصص الخلق وتناسخ الأرواح كان دافعها الى حد ما هو حقيقة كون «الأنثى» هذه معطى بالمعنى الصحيح. وسوف نعود مرة أخرى الى هذا الموضوع عندما ندرس الظاهرة التي يطلق عليها الوجوديون اسم الواقعية Facticity.

٣ - الخاصية الأساسية الثالثة هي الارتباط بالذات Self-relatedness وهي خاصية تعتبر نتيجة مترتبة على الخصائص التي سبق أن درسناها. فقد رأينا أن الوجود البشري يسير في طريقه بوصفه شخصاً فريداً. فهو إما أن يكون ذاته، أو يوجد بوصفه هذا الوجود الفريد الذي يخرج عن عالم الأشياء ويتعد عن أية حالة معطاة يكون عليها - أو يكون شيئاً غير ذاته ويندمج في عالم الأشياء (شأنه شأن أي شيء آخر) ولا يقرر لنفسه شيئاً بل تقرر له العوامل الخارجية كل شيء. ان التعقيد غير العادي للوجود البشري وللذاتية يظهر ضمناً في عبارات مثل: معنى وجودك كذات (أو بتعبير أفضل: في سبيلك الى الذاتية) هو أن يكون لديك امكانية أن تصبح واحداً مع ذاتك، وأن

فلسفة الفيلسوف الألماني ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) الذي كان يرى أن كلامنا هو «موناد» أي جوهر فرد أو عالم بذاته مستقل عن كل شيء آخر سوى الله (المترجم).

تحقق ذاتك (رغم أن ذلك قد يحدث بأن يتخلل المرء عن ذاته)، أو أن يكون لديك امكانية ان تنقسم على نفسك - فتفصل عن كل ما يعرفه المرء ويسميه «بذاته الحقة». ويطلق على هاتين الامكانيتين عند بعض النجوديين اسم «الوجود الأصيل authentic والوجود الزائف أو «غير الأصيل inauthentic». غير أن هذه المصطلحات بالانجليزية ليست سوى ترجمة للكلمات الانجليزية الى كلمات يونانية الأصل، حيث نجد أن كلمة authentic تدل على الشخص الذي يعمل أشياء لنفسه autos أي على المتفد الحقيقي للفعل. اما في استخدامنا فنحن نقول عن لوحة انها عمل «أصيل» لرامبرانت Rembrandt • فاصدين بذلك انها من رسم رامبرانت نفسه. والمرادف الألماني Eigentlich يمكن أن يترجم الى الانجليزية ترجمة حرفية بكلمة Own-ly أي ما يجعل المرء ذاته في هوية معه.

إن مشكلة ارتباط الوجود البشري بذاته والمأزق الذي يجد فيه نفسه من حيث إنه (إما أن يمسك بزمام وجوده أو يتركه ينزلق - هذه المشكلة تثير مرة أخرى، وبطريقة جديدة، مسألة الوجود والماهية، فكيف نستطيع أن نميز بين الوجود الأصيل والوجود الزائف أو غير الأصيل؟! ما المقياس أو المعيار؟ وهل ثمة مقاييس يمكن استخدامها هنا؟!

هل يعتمد الوجود الأصيل على شدة الاختيار أو كثافة التحمس في الاختيار وانتمائه الخاص الى الفرد فقط؟ هل يعني ذلك، من ناحية أخرى، أن مسابقة القواعد والانصياع لها هو في ذاته تصرف غير

• ريسام هونندي (١٦٠٦ - ١٦٦٩) يعتبر أحد أساتذة الفن في العالم (المترجم).

أصيل؟ أمكن أن يواصل المرء استنتاجاته فيحصل الى نتيجة تقول ربما كان اللص أو المنحرف أو الطاغية انساناً أصيلاً لأنه اختار بالفعل أن يكون لهماً أو منحرفاً أو طاغية، وأن المواطن الذي يلتزم بالقانون لا بد أن يدمغ بأن وجوده زائف لا سيما اذا كانت سمة الالتزام بالقانون فيه هي نتاج عادات تمارس بلا تفكير؟

إن الوجوديين غير المتدينين، عموماً، يجدون أنفسهم مضطرين الى الأخذ بالبديل الأول من هذين البديلين، رغم أنهم يحاولون تجنب النتائج القوضوية وغير الاجتماعية المترتبة عليه. فقد ذهب سارتر، مثلاً، الى القول بأننا نخلق القيم باختيارنا فنحن لا نختار شيئاً يتحدد مقدماً بأنه خير لكننا نختار شيئاً يصبح خيراً لأننا اخترناه. لكن سارتر يؤكد كذلك اننا لا نستطيع أن نختار شيئاً على أنه «أفضل» «مالم يكن كذلك بالنسبة للجميع» (١٠). ومن الواضح أنه ليس من اليسير أن نرى كيف يتفق هذا المبدأ الكانتي، في ظاهره، مع فلسفة سارتر بصفة عامة. لكنني أعتقد على كل حال أننا لا بد أن نصف هذا المبدأ بأنه كانطي في ظاهره فقط، ذلك لأن تفرقة كانط Kant بين الاستقلال الذاتي للإرادة وتبعيتها، قد تبدو مشابهة أمام النظرة العجلى للتفرقة الوجودية بين ماهو أصيل وما هو غير أصيل ولكن الحقيقة غير ذلك. فكلاهما احتجاج على القبول الأعمى للقوانين الأخلاقية التي تفرض من خارج الذات البشرية، لكن نظرة سارتر تشوبها نزعة ذاتية لا وجود لها عند كانط بسبب رفض سارتر لأي «عقل عملي» يصدق بطريقة موضوعية.

وفي مقابل هذه النزعات الذاتية يسعى الوجوديون المسيحيون وفلاسفة الوجود الألمان، الى عبور الهوة بين حرية الفرد واستقلال ارادته وبين مطالب الله أو الوجود بصفة عامة. لكن عبور هذه الهوة ليس

مسألة سهلة على الإطلاق لا سيما إذا أراد المرء أن يتجنب خطأ الالتجاء الى «ماهية بشرية» جاهزة أو معدة من قبل بوصفها معياراً للأصالة. ان التفاحة الجيدة، أو مضرب التنس الجيد يستمد الواحد منهما صفة الجدة فيه من مطابقته لمعيار تتمثل فيه الخصائص المطلوبة. ولكن ما ينكره الوجودي، سواء أكان مسيحياً أم غير مؤمن، هو على وجه التحديد أن يكون من الممكن قياس الانسان كما تقاس التفاحة أو مضرب التنس.

ولا بد من ارجاء المناقشة التفصيلية لهذه الموضوعات الصعبة في الوقت الحالي (انظر الفصل من الثامن حتى الثاني عشر) وإلى أن نصل الى هذه المناقشة نستطيع أن نضيف الى خصائص الوجود التي سبق ذكرها خاصة ثالثة هي أن «معنى الوجود البشري الذي يجاوز ذاته ليس هو مجرد «أن يكون» الانسان to be فوجودك يعني أن تواجه عملية اختيار «أن تكون أو لا تكون» to be or not to be» أن تظهر بالوجود البشري العيني بكل ماله من معنى أو أن تدعه يغفل منك.

٤ - امكان التحليل الوجودي

لقد خصصنا هذا الفصل، أساساً، لاستكشاف كلمة الوجود البشري العيني Existence وتوضيحها مع الإشارة اشارة خاصة الى الطريقة (أو الطرق) التي فهم بها الوجوديون هذه الكلمة، وعند هذه المرحلة يصبح من الممكن (بل ومن المعقول) القيام بأول تقويم للوجودية. فنحن جميعاً موجودات بشرية ونحصل اتصالاً مباشراً بما تعنيه كلمة الوجود العيني. ولكن، هل نوافق نحن، عندما نفكر في وجودنا، على الوصف الأساسي الذي يقدمه لنا الوجوديون، وهو أن هذا الوجود غير مكتمل وغير محدد، ويمتاز بتفرده في كل حالة، وبأنه يمكن أن

يحقق نفسه أو يفقدها؟ ان كنا لا نتفق معهم في هذا فربما كان علينا في هذه الحالة الا نتابعهم أكثر من ذلك.

أما اذا كنا نجد هذا الوصف الأساسي لحالة الوجود البشري دقيقاً، بل ونجده (اذا ما قرن بآراء الماهويين Essentialists) « مشيراً، فعندئذ يظهر هذا السؤال: «الى أين نسير بعد ذلك؟» ألم يكن وصف هذا الوجود نفسه، في بنيته الأساسية، مؤدياً الى استحالة قيام أية فلسفة للوجود؟ إننا نستطيع أن نفهم كيف يتعين على الوجود الفرد - بسبب اضطرابه الى اتخاذ قرار حول وجوده الخاص - الى التفكير في ذلك الوجود والى فهمه بقدر ما يستطيع. فالفلسفة الوجودية حسب المصطلح الذي يستخدمه بعض الكتاب الوجوديين لما جذور في الوجود العيني Existentiell حيث تفهم صفة «الوجودية» على أنها تشير الى البنى الكلية للوجود البشري، بينما تشير كلمة Existentiell الى الموقف العيني للموجود الفرد. غير أن هناك كتاباً آخرين يرفضون هذه التفرقة الاصطلاحية. لكن ربما اتفق الجميع على أن الدافع الأساسي لأية فلسفة للوجود، ينشأ من حاجة الوجود الفرد الى أن يتوصل الى وفاق مع وجوده الخاص.

لكن كيف يمكن للمرء أن ينتقل من الوجود البشري الفردي العيني الذي يعرفه معرفة مباشرة الى نوع من التفسير الفلسفي الذي لا بد أن يزعم لنفسه قدراً من الصحة الكلية لمجرد كونه يسمى نفسه «فلسفياً»؟! وعلى وجه أخص: لو كان الوجود البشري باستمرار غير مكتمل وهلامياً فكيف يمكن لأي انسان أن يزعم أنه قادر على تقديم تفسير كاف له؟! ومن ناحية أخرى فاذا كان كل موجود هو فرد فريد

• أي الذين يؤمنون بوجود ماهية Essence محددة ثابتة للانسان يتميز بها عن غيره من الوجودات الأخرى وهي جوهر كل فرد منا (المترجم).

unique لا نظير له بحيث إنه لا يجوز اعتباره «عينة» في فئة، فكيف يمكن للمرء أن يعمم أي حكم يصدره على الوجود البشري، وهو أمر لا مندوحة عنه فيما يبدو بالنسبة إلى أية فلسفة للوجود؟! وأخيراً إذا لم تكن هناك مبادئ موضوعية تحدد لنا الوجود الأصيل وتتيح لنا تمييزه من غير الأصيل، أفلا نكون عندئذ خاضعين تماماً لرحمة الأهواء الفردية والتفضيلات التعسفية؟ ألن يؤدي ذلك إلى الإغلاء من شأن الحرية عند سارتر، أو العبث البطولي عند كامو، أو المسيحية عند كيركجور أو الإنسان الأعلى عند نيتشه، أو الموت عند هيدجر، أو أية فكرة أخرى من هذا القبيل، والارتفاع بها إلى مستوى المطلق؟ على أية حال فإن ذلك لا ينبئنا بشيء عن الفلسفة ولكنه يذكر لنا أشياء عن الخصائص السيكولوجية لكل من هؤلاء الكتاب.

ومن المؤكد أن هذه الاعتراضات هائلة، وهي قد تبدو ضربة قاضية للوجودية في نظر أي باحث يعتنق التجريبية الضيقة أو يأخذ بالنظرة العقلانية الضيقة، ويريد أن يعالج الإنسان أو الفعل البشري كما يعالج أي ظاهرة من ظواهر الطبيعة بالضبط، لكن قد تكون أيضاً باعشاً يحثنا على تطوير مناهج لدراسة الإنسان تتسم بأنها أكثر مرونة وتعقيداً من المناهج المستخدمة في دراسة المعادن أو النباتات. فالأسئلة النقدية الثلاثة التي أثارناها في نهاية الفقرة السابقة يمكن الرد عليها: فالقول بأن الإنسان «غير مكتمل» بل هو باستمرار في طريقه إلى أن يكون ماهو، هذا القول لا يعني أن وصف الإنسان مستحيل وإنما يعني أن هذا الوصف ينبغي أن يوجه نحو إمكانات بدلاً من خصائص ثابتة، والقول بأن كل فرد هو موجود فريد لا نظير له... unique لا يعني أننا نواجه كثرة من الأفراد لا شكل لها ولا يمكن وصفها، لأن هناك حدوداً أو آفاقاً تقع بداخلها هذه الموجودات الفريدة، وهناك بني يمكن

أن نتعرف عليهم فيها جيماً، وأخيراً، فعل حين أن الوجود البشري
الغيني يمكن أن يتحقق بطرق شتى، فإنا نستطيع مع ذلك أن
نكتشف وجود بعض المعايير - (وهي معايير داخلية أكثر منها
خارجية) التي تحدد اتجاه التحقق البشري الأصيل.

وعلى ذلك فإن علينا الآن أن نواصل بحثنا، الذي سوف يتخذ
صورة تحليل فينومينولوجي لذلك النمط من الوجود الذي نسميه بالوجود
البشري العيني Existence والذي عرضنا خصائصه الأساسية في القسم
السابق.



الفصل الرابع

الوجود البشري والعالم

- ١ - الوجود البشري : البيئة .
- ٢ - العالم الحيوي .
- ٣ - عالم العلم ، والفن ، والدين .
- ٤ - الجسد .
- ٥ - الكائن والزمان .
- ٦ - الطبيعة .

١ - الوجود البشري والبيئة

رغم أننا نتحدث كثيراً جداً عن «العالم» فإن قليلاً من التفكير في هذه الكلمة يظهرنا على أنها تحمل معاني كثيرة، وأن بعض هذه المعاني أبعد ما يكون عن الوضوح، فما هو العالم..؟! قد نميل الى الجواب عن هذا السؤال بقولنا: إن العالم هو كل ما هو موجود من أشياء، غير أن هذه الاجابة تظهرنا في الحال على المشكلات التي نعرضها، فلا أحد يعرف مدى اتساع كل ما هو موجود ولا مضمون كل ما هو موجود، فكيف يمكنه إذن أن يقول شيئاً ذا معنى عنه؟! يبدو أنه عندما يتحدث أحدنا عن العالم فإنه يقصد، على أكثر تقدير، كل ما يقع في محيط ادراكه، أو كل ما يستطيع أن يكون عنه فكرة ما، لكنه لا يمكن أن يزعم أنه يتحدث عن كل ما هو موجود.

وهكذا يبدو أن تعبير «العالم»، يتضمن باستمرار وجهة نظر الشخص الذي يتحدث عن العالم. إنه لا يعني فحسب شيئاً مستقلاً استقلالاً تاماً عن أولئك الذين يتحدثون عنه، لكنه يعني، بالأحرى، ببشئهم كلها على نحو ما يعرفونها أو يدركونها، فلا معنى لأن نتحدث عن «كل ما هو موجود» بغير تحديد، غير أن العالم ليس مجرد «كل ما هو موجود» وإنما هو كل ما يشكل البيئة البشرية وما يقدم لنا الاطار أو الميدان Setting الذي تعاش فيه الحياة البشرية. وكلمة العالم نفسها في اللغة الانجليزية World مشتقة من مركب انجليزي قديم هو Weor-old حيث نجد فيه اللفظ Weor يعني الانسان، واللفظ old يعني عصباً أو عهداً، ومعنى ذلك أن كلمة العالم في اللغة الانجليزية World تعني من حيث الاشتقاق اللغوي عصر الانسان أو عهد الانسان.

ولو شئنا الدقة، إذن، لوجب علينا أن نقول انه ليس ثمة عالم

بمعزل عن الانسان. لكن ينبغي ألا يفهم ذلك على الإطلاق على أنه يعني أي نوع من أنواع المثالية الذاتية حيث يعتمد الكون المادي في وجوده على العقول البشرية التي تدركه (وجود الشيء هو كونه مدركاً *esse est percipi*).

فحتى لو لم تكن هناك موجودات بشرية لظلت: المجرات والأشجار، والصخور وما إليها موجودة، ولا شك أن هذه الأشياء كانت موجودة في تلك العصور السحيقة التي تمتد فيما قبل تطور النوع البشري العارف *Homo Sapiens* وقبل ظهور أية أنواع بشرية أخرى على سطح الأرض. غير أن هذه الأشياء كلها مجتمعة لا يمكن أن تشكل عالماً، فقد سبق أن رأينا أن العالم ليس مجرد «كل ما هو موجود». وعندما نقول إنه لا يوجد عالم بمعزل عن الانسان، فإنا لا نقول عبارة ميتافيزيقية عن الطابع الذي تتسم به الأشياء المادية من حيث اعتمادها على الذهن البشري، لكنني أشرح فقط نقطة لغوية هي: إننا كلما تحدثنا عن العالم فإنا نتحدث في نفس الوقت عن الانسان، لأن تعبير «العالم» يتضمن وجهة نظر بشرية يُنظر من خلالها الى الأشياء كلها على أنها بيئة.

إن الانسان ينظم عالمه، فمجرد الحديث عن «عالم» يتضمن نوعاً من الوحدة لأن العالم ليس فوضى أو خليطاً أعمى *Chaos* ومن هنا

-
- المثالية الذاتية هي أساساً مذهب الأسقف الأيرلندي جورج باركلي *G. Berkeley* (١٦٨٥-١٧٥٣) الذي كان يعتقد أن الأشياء لا توجد الا اذا كان هناك عقل يدركها سواء أكان هذا العقل بشرياً أم إلهياً (المترجم).
- المقصود هنا مرحلة في تطور حياة الانسان أخذ فيها يضع الأدوات التي تعينه على التغلب على صعوبات البيئة. وهي تتميز عن مرحلة العصر الحجري التي سبقتها. (المترجم).

فقد أطلق اليونانيون القدماء على العالم لفظ Kosmos التي تعني الكون المنظم، أي أن الإنسان ينظم الظواهر في عالم، لكنه قد لا يتجح في توحيد عالمه توحيداً تاماً، إذ تظل هناك باستمرار أطراف غير مندرجة ضمن الإطار الذي وضعه. ويؤدي ذلك بالتالي إلى إثارة السؤال عما إذا كانت مثل هذه الوحدة التي يتم التوصل إليها مفروضة من الذهن البشري، أم أن الذهن البشري لا يستطيع أن يفرض النظام والوحدة إلا لأيهما، بمعنى ما، موجودان بالفعل في الظواهر ومعطيان معها. وهذا السؤال يذكرنا حتماً بسؤال مماثل سبق أن أثيرناه في الفصل السابق عما إذا كانت القيم وفكرة الوجود الأصيل قد خلقها الذهن البشري. أو أن الإنسان يستجيب لأمر أو مطلب أخلاقي آت عن مصدر خارج عنه. ويختلف الفلاسفة الوجوديون فيما بينهم في الإجابة عن هذين السؤالين، وسوف نتبع هنا في الإجابة عن السؤال الثاني نفس خط التقسيم الذي اتبعناه في إجابة السؤال الأول: فالوجوديون غير المتدينين يؤكدون أهمية دور الإنسان في إضفاء النظام والمعنى على كثرة من الأشياء لا معنى لها. أما أولئك الفلاسفة الوجوديون الذين يميلون نحو الإيمان أو نحو وجهة نظر دينية ما، فيقولون إن الإنسان لا يستطيع أن يضيف المعنى على الظواهر إلا لأن هذه الامكانية معطاة مع الظواهر نفسها، لكن الوجوديين جميعاً يتفقون على أن هناك عاملاً بشرياً هاماً في تصور «العالم» وعلى أننا نرى العالم، بالقطع، من وجهة نظر بشرية.

ويزداد ذلك وضوحاً لو تذكرنا أن هناك «عوالم» كثيرة، كل منها منظم من حيث علاقته بوجهة نظر خاصة. أما «العالم بصفة عامة» فهي فكرة غامضة إلى أقصى حد، فإذا قرأنا في الصحف أن «العالم» تمرقه التوترات، فإننا نفهم من ذلك أن الكاتب يقصد عالم

العلاقات الدولية . لكن لو أننا انتقلنا الى قسم الرياضة فأننا يمكن أن نقرأ هناك شيئاً عن «عالم الكرة»، وقد تحمل صفحة المرأة شيئاً عن «عالم» الموضة، فهناك عوالم لا حصر لها تختلف من حيث الاتساع والأهمية، وكلها عوالم «بيئية» أعني أنها مجالات لأنشطة بشرية وهي تنظم من منظور هذه الأنشطة. وكل نشاط بشري يحتاج الى «عالم» يمارس فيه، وبهذا المعنى فإن فكرة العالم لا بد أن تبدو فكرة قبلية a priori بحيث لا تعني أي عالم بعينه ولا مضمون أي عالم محدد، بل فكرة العالم الصورية.

لقد حاولتُ حتى الآن أن أؤكد أهمية العنصر البشري أو العامل الوجودي في معنى كلمة العالم، لدرجة أنني قلت إنه لا وجود لعالم بمعزل عن الذهن البشري الذي يساعد في تكوينه، وقلت أيضاً أن ذلك لا يعني أية نظرية من نظريات المثالية الذاتية، وربما أن الأوان لكي تعدل الميزان بتأكيد معادل نقول فيه إنه ليس هناك أيضاً موجود بشري بمعزل عن العالم الذي يوجد فيه، فالموجود البشري ليس مركزاً للوعي مكتفياً بذاته يضاف اليه (أو يلحق به) العالم ان صمغ التعبير، لأن معنى ان توجد هو أن تكون بالفعل في عالم. وإذا كان من الصحيح أن الوجود البشري ينظم عالمه، فإن من الصحيح أيضاً أن للعالم استقلالاً مقابلاً له. وأن هناك عناصر في العالم تقاوم باصرار وعناد كل المجهودات التي يبذلها الانسان لادراج الأشياء في نظام موحد. فكما أن الانسان يمارس فعله في العالم، فإن العالم بدوره يقوم برد فعل على الانسان. ولهذا فإن سارتر، الذي يؤكد أن للأشياء المكونة للعالم طابعاً مصمتاً عنيداً في ذاته en-soi يلخص بإحكام التفاعل المتبادل بين الذات البشرية والعالم في قوله: «بدون العالم لا وجود للشخص أو الذات البشرية وبدون الذات البشرية أو الشخص الانساني لا وجود للعالم ..» (١).

وإذا عبرنا عن هذه الفكرة نفسها بطريقة أخرى أمكن أن نقول أن الإنسان لا يمكن أن يكون شيئاً بمعزل عن بيئته. وإذا كان من الصواب أن نقول إن كيركجور قال الكثير عن الذاتية فإن الوجودية ليست نزعة ذاتية، ولا هي مذهب يقول «بالأناوحدية Solipsism» ، فمعنى أن توجد هو أن تكون بالفعل في مواجهة شيء آخر يختلف عن ذاتك وإذا كان الوجود البشري الذي يجاوز ذاته ex-sistence، يعني حسب اشتقاقه اللغوي الظهور خارجاً أو الاتِّباق، فإن البيئة التي يخرج منها سوف تكون في هذه الحالة عنصراً أصلياً Primordial شأنها شأن الوجود نفسه تماماً. ويمكن للمرء أن يقول مع سارتر إن الوجود يكون نفسه بفعل من أفعال الانفصال. ولهذا فإن مشكلة حقيقة العالم الخارجي (وربما كان علينا أن نسميها «مشكلة مزعومة») ليست من المشكلات التي أثارت اهتمام الفيلسوف الوجودي كما أثارت اهتمام غيره من الفلاسفة الذين بدأوا في التسلسل وهم يضعون الذات البشرية في جانب والعالم في جانب آخر ثم راحوا يحاولون الجمع بينهما. أما الفيلسوف الوجودي فيبدأ من الوجود العيني في العالم، ومن هذه الوحدة الأولى تنشأ الذات البشرية والعالم بوصفهما حقيقتين أصليتين متساويتين.

ورغم أنه لا توجد ذات بشرية بدون العالم لأن معنى الوجود هو أن تكون في العالم وأن تخرج من العالم سواء بسواء، فإن الوجود البشري بوصفه وجوداً في العالم لا يمكن أن يعتبر على الإطلاق مجرد جزء من أجزاء العالم. وهنا نلاحظ ظلاً آخر من المعنى يلحق بلفظ

• تتألف من مقطعين لا تينيين هما Solus بمعنى وحيد و ipse بمعنى نفس أو ذات. وهو مذهب فلسفي يرى أن الأنا وحده — أي الذات البشرية — هو الوجود أما العالم الخارجي فهو تعليات لها وليس له وجود مستقل (المترجم).

«العالم» لا سيما في اللغة الدينية، فالموقف الديني كان ينظر أحياناً الى العالم، أو الى الدنيا، بوصفها تهديداً للطابع الانساني الأصيل، فإن قبيل عن انسان إنه «دنيوي» فذلك يعني أنه هبط أو انحط عن مستوى الوضع البشري المعياري. صحيح أن مثل هذه التعبيرات كثيراً ما ارتبطت بلون من ألوان الدين الزائف أو الأخروية الكاذبة، وهي في الحالات المتطرفة تقترب كثيراً من الشنائية المانوية Manichaeen Dualism . لكن حتى في سياق الايمان الأصيل الذي يعرضه الكتاب المقدس نجد أن التأكيد على خيرية العالم بوصفه من خلق الله، يصاحبه تحذير للانسان من أنه يمكن أن يضيع في هذا العالم لو سمح للعالم أو الدنيا أن تكون لها الغلبة عليه، وكثيراً ما تعبر أنواع متعددة من الوجودية عن غموض العالم وازدواجية دلالة. فإذا كننا نجد من ناحية تأكيداً بأن العالم عنصر ضروري في تكوين الموجود البشري بحيث لا توجد ذات بدون العالم فأننا نجد من ناحية أخرى وعياً بأن الذات البشرية يمكن أن تستوعب في العالم، ولو حدث ذلك (وأغلب الظن أنه لا يحدث أبداً على نحو تام)، لما عاد الانسان وجوداً يجاوز فيه ذاته Ex-sist» ولأصبح مجرد بند من بنود الأشياء المحيطة من حوله، ويضع هيدجر في هذه السياق تفرقة مفيدة بين «الوجود في — العالم» inderwelt-sein، و«الموجود داخل العالم» Das Innerweltliche Seiende فالوجود البشري هو وجود في العالم وذلك يعني لوناً من العلو على العالم بفضل ظهور الانسان خارجاً منه أو انبشاقه عنه، وإن كان مهدداً باستمرار بأن ينزل إلى مرتبة

• الديانة المانوية هي ديانة ماني بن فاثك الذي ولد بابل عام ٢١٥ وقد أخذ عن ديانة زرادشت الفارسي القول بمبدأين للعالم هما النور والظلمة أو الخير والشر وقد تجسد الشر في المادة فأصبح عنصراً مقابلاً تماماً للخير المتمثل في الروح — (المترجم).

الموجود داخل العالم ويفقد بذلك وجوده المتميز ويستوعبه مستوى من الوجود أدنى من المستوى البشري أعني وجوداً غير مشلول وغير مفكر أدنى من الموجود الانساني. وهكذا فإن هناك مفارقة Paradox أساسية في صميم الوجود البشري من حيث إن الموجود لا يمكن أن يوجد إلا بفضل العالم الذي يرتبط به باستمرار بروابط وثيقة، ومع ذلك فإن هذا العالم نفسه الذي يمكنه من الوجود هو الذي يهدده بانتقاص وجوده أو حتى بحرمانه منه.

٢ - العالم اليومي

سبق أن لاحظنا أن هناك عدة عوالم يتكون كل منها حسب نوع الاهتمام الخاص والمنظور الجزئي للموجود البشري. وسوف نشعر في دراسة «العالم اليومي». وكان هيدجر هو الذي قدّم التحليل الوجودي التقليدي للعالم اليومي، ثم تابعه سارتر فصار على نفس الطريق. وتعبير «اليومي» يعني الإشارة الى نمط من الوجود نقضي فيه معظم حياتنا، أعني الواجبات والمهام اليومية التي ينجز معظمها بشكل آلي وبطرق رتيبة أو طبقاً لجدول معين. والوجود اليومي هو عملياً لون من الوجود يتجه نحو اشباع حاجاتنا البشرية العادية، والأرجح أن هذا هو لون الوجود الأكثر شيوعاً بين الناس، بل وهو الأساسي بالقياس الى غيره بحيث تشتق منه أنماط الوجود الأخرى. ومن هنا كان العالم اليومي — وهو العالم الذي ينتظم في ارتباط مع الوجود اليومي — يلعب بدوره دوراً أساسياً.

ويشار عادة الى وجودنا اليومي بكلمات مثل المعيشة Living أو Dwelling فماذا يعني قولنا إننا نعيش في العالم؟ من الواضح أن أمثال هذه التعبيرات تعني أكثر من مجرد تحديد وضعنا الفيزيقي في العالم. صحيح أن مثل هذا «الوضع في العالم» هو بالتأكيد جزء من

المعنى، وسوف نعود الى دراسته فيما بعد عندما ندرس امكانية الوجود البشري Spatiality of Existence، غير أن الحياة في العالم تعني الارتباط بهذا العالم بطرق لا حصر لها الى جانب الارتباط المكاني (إذا كان من المسموح به استخدام تعبير العالم هنا). وهناك فرع كامل ومعمد من علم الحياة اسمه علم البيئة Ecology يدرس طبيعة المكان وعلاقة الكائن الحي بالبيئة التي تشكل مسكنه (باليونانية Oikos).

ويستخدم الوجوديون مصطلح الاهتمام Concern للدلالة على العلاقة المعقدة التي يشير اليها حرف الجر «في» في عبارة «الوجود في العالم». والاهتمام بصفة عامة جداً يشمل تقريباً الطرق التي لا نهاية لها التي تصطدم بها مصالح الانسان مع الموجودات المحيطة من حوله: فالتعامل، والاستخدام، وتناول الطعام والشراب والبناء والصناعة، والعثور على الطريق، ومعرفة الوقت والتنقل، وبذر البذور وحصد الحصاد، هذه كلها مجرد جانب من أنماط الاهتمامات التي يرتبط الانسان عن طريقها ببيئته ويسخرها لخدمة حاجاته، وهناك أنشطة أخرى كالتدمير، والعدوان وإزالة العقبات، هي كذلك أمثلة للاهتمام رغم أنها تمثل أنماطاً من النشاط السلبي، فمعنى أن تكون في العالم هو أن تشغل بالعالم وتهتم به وتتخبط فيه، وتتفاعل باستمرار مع الأشياء التي تجدها داخل هذا العالم.

ومن ثم فإن «الشيء»، من وجهة نظر الاهتمام العملي، يرى أساساً من زاوية عملية بروجانية. وهذا بدوره يعني أن عالم كل يوم انما يوجد بوصفه عالم وسائل instrumental، فأول سؤال يسأله الطفل عن شيء ما هو ذلك السؤال الذي يتردد كثيراً: ما الغرض من هذا الشيء؟ فيم يستخدم؟! ولذلك فإن فكرة الشيء في ذاته المحض الجامد المحايد لا بد أن تبدو فكرة شديدة التعقيد، وهي بالقطع فكرة

بعيدة تماماً عن عالم الحياة اليومية. اتنا في حالة «الاهتمام» نتلفت حولنا باستمرار، وأياماً كان الشيء الذي نجده فائنا ننظر اليه من منظور الاهتمام العملي ونضمه بالتأكيد في خدمة الانسان بطريقة أو بأخرى.

قلنا في مناقشة سابقة إن تعبير الوجود البشري Existence قد استخدم أحياناً في تاريخ الفلسفة بمعنى يبعد كثيراً عن مجرد قولنا إنه «ملقى به في مكان ما» لكن الانسان بوصفه وجوداً في العالم، ومهماً بالعالم لا يقتنع بأن يترك الأشياء ملقاة في مكان ما، بل يجدها في متناول يده ان صح التعبير، بوصفها قابلة للاستخدام من أجل تلبية حاجاته، وهو باستمرار يمدّ عالمه ويجعله أكثر تعقيداً عن طريق دمج أشياء جديدة في نطاق اهتمامه: أدوات جديدة، مواد جديدة، يكتشف قابليتها للاستخدام. ومع ذلك فليست الأدوات التي يصنعها الانسان هي وحدها التي تكون في متناول يده في العالم، بل ان أشياء الطبيعة حتى تلك التي لا يكون للانسان سيطرة عليها، أو تكون له عليها سيطرة ضئيلة، تصبح وسائل كذلك: فالأنهار تصبح وسيلة للمواصلات فضلاً عن أنها وسيلة لري الأرض، كما أن الناس قد تعلموا منذ زمن بعيد الانتفاع بالاجرام السماوية كما لو كانت ساعة طبيعة يقيسون بها الزمن، فضلاً عن كونها مرشداً للملاحة.

ويمكن للمرء أن يقول، بمعنى ما، ان تقدم الانسان قد اعتمد على جمعه لعناصر أكثر وأكثر وضمها الى عالمه الواسع. غير أنني لا أعني بذلك أن الانسان يواجه في البداية أشياء جامدة مستقلة ثم يعهد اليها بعد ذلك باستخدام معين (أو التي يكتشف فيها فيما بعد ذلك الاستخدام). بل ان الاهتمام موجود منذ البداية، ويلاحظ سارتر: «أن الشيء لا يكون في البداية شيئاً ثم يصبح بعد ذلك أداة، كلا،

ولا هو يكون في البداية أداة ثم نكتشف بعد ذلك أنه شيء بل إنه :
شيء يستخدم أداة» (٣)

والأدوات متشابكة ومتداخلة فكل وسيلة منها تقتضي الأخرى
وتشكل بذلك أنساقاً وأنساقاً فرعية، فالقلم يقتضي الورقة، والورقة
تقتضي نظام البريد، ونظام البريد يقتضي طرقاً للمواصلات .. الخ .
ونحن نعيش في وقتنا الراهن، كما نسمع كثيراً، في عالم معقد تعقيداً
هائلاً يبدو أن كل شيء فيه يؤثر في كل شيء آخر، وما يجعل هذا
العالم محدد المعالم، وما يضيف المعنى والدلالة على كل عنصر من
عناصره هو الاهتمام البشري، ان عالم كل يوم يرتبط بنطاق الاهتمام
البشري، وهذا هو ما يضيف الوحدة والنظام المترابط على العناصر
المتعددة والأشكال المتنوعة التي يشملها هذا العالم، وهكذا نرى الدور
الكبير الذي يلعبه العامل البشري في تكوين عالم الحياة اليومية. كما
نرى كذلك كيف أن فكرة وجود العالم Worldhood هي بمعنى ما
فكرة قبلية a priori لأن تصور العالم مفترض سلفاً في كل أداة على
حدة .

بل إن فكرة العالم، بوصفه الشرط «القبلي» لكل تعامل مع
الأشياء من زاوية الاهتمام بها، لا تكاد تحظى بالانتباه معظم الوقت .
فالعالم ليس بالطبع شيئاً آخر يضاف الى الأشياء الموجودة في العالم،
وإنما نحن نعيش بالفعل، تماماً كما نتنفس الهواء المحيط بنا، وهذا
الوسط (الذي يشكله العالم) قريب منا ومألوف لدينا الى حد نظل
معه غير واعين به . ذلك لأننا قد لا نصبح على وعي بالهواء الذي
نتنفسه الا اذا كان هناك خطر انقطاعه عنا، وبالمثل فان هيدجر
يذهب الى أن العالم تتضح معالمه لوعينا عندما نقع في خطأ بصدد
شيء ما، وهو، ان صح التعبير، يعطينا صدمات تجعلنا ندرك ذلك

المركب المعقد من الأدوات، الذي كنا طوال الوقت نعتبره أمراً مسلماً به. ذلك لأننا لا نشتبه الى أقرب الأدوات الى متناول يدينا، بل ان ذهننا يركز اهتمامه في الغاية التي نحققها بواسطته. فعندما أتحدث في الهاتف (التليفون) فأنني لا أهتم بالهاتف نفسه، وإنما بالشخص الذي أتحدث معه والموجود على الجانب الآخر من الخط. لكن عندما لا تعود الآلة صالحة للاستعمال كأن يصمت الهاتف مثلاً فأنني أشعر به فجأة، وهكذا نجد أننا قد نعي فجأة وباستياء ذلك الجهاز العالمي المتشابك الهائل الذي أصبحت حضارتنا الحديثة تعتمد عليه، كما يحدث عندما تهب عاصفة ثلجية عنيفة، أو عندما يضرب عمال الموانئ نشل الحركة في مدينة ما (٤).

وربما بدت فكرة العالم بوصفه نسقاً من الأدوات يستمد وحدته ومعناه من الاهتمام المنظم للانسان، ربما بدت فكرة ذات صلة وثيقة «بمعصر التقنية Technology»، فكوكبنا الأرضي بأسره والقمر الآن أيضاً، يتحرك بسرعة متزايدة دوماً الى عالم من صنع الانسان، والى عالم يدور حول محور الانسان. ولقد أدت المدن والتجمعات الصناعية، والطائرات .. الخ بالتدريج الى تراجع الطبيعة البرية، بل والأرض لزراعية أيضاً، فالتقنية تقف على أهبة الاستعداد لاستغلال أي شيء حتى ولو كان قاع المحيط. والمناطق الواسعة القليلة من الأرض التي تركت في حالتها الطبيعية، ان قليلاً أو كثيراً، اندمجت كذلك مع نسق الأدوات على أنها حقائق أو أماكن للنزهة. وهكذا فان العالم (بمعنى العالم اليومي) يزداد بالتدريج اصطفاً بالصيغة البشرية. وإذا كانت الفكرة التي تحدثنا عنها فيما سبق والتي قلنا فيها انه لا عالم بغير ذات بشرية — قد بدت حينئذ فكرة ذاتية، فإننا نرى الآن بوضوح أكثر أن العامل البشري في تكوين العالم يزداد بصفة مستمرة رغم أن

العالم يحفظ بقدر من الاستقلال، وربما لا يكون هناك مبالغة لو قلنا إن عالم كل يوم هو امتداد للإنسان. ولقد أشار برجنسون H. Bergson في مطلع هذا القرن إلى أن الأدوات هي ببساطة امتداد لجسم الإنسان، ثم اعتنق مارشال ماكلوهان Marshal McLuhan أفكاراً مماثلة في وقت لاحق. غير أن نسق الأدوات الشامل الذي تحتل فيه هذه الأدوات، مكانها وتكتسب دلالتها، وأعني به العالم، هو أيضاً امتداد للإنسان.

ولكن عند هذه النقطة يبدأ غموض العالم والتباسه ambiguity في الظهور فلقد أشرت الآن تواتراً إلى أنه على الرغم من أن الإنسان يكون عالمه إلى حد بعيد، فإن العالم يظل محتفظاً بقدر من الاستقلال وسوف يستمر في استقلاله هذا بالغاً ما بلغت الانتصارات التقنية (التكنولوجية) التي يحققها الإنسان. فالعالم يؤثر في الإنسان ويرد عليه، ولا يمكن أن يكون الإنسان، على أحسن الفروض، أكثر من مشارك في خلق العالم. فالمادة معطاة له رغم أنه يفرض عليها الصورة. وسوف تكون لدينا الفرصة فيما بعد لكي نلفت نظر القارئ إلى «وقائعية Facticity» الوجود البشري والجانب المعطى في الموقف (الوضع) الإنساني. أما الآن فيكفي أن نلاحظ أن هناك علاقة تفاعل متبادلة بين الإنسان والعالم، فإذا كان الإنسان يشكل العالم، فإن العالم بدوره يشكل الإنسان، ولهذا السبب فإن العالم رغم أنه الشرط الضروري لوجود الإنسان، فإنه يمكن أن يكون كذلك مصدر تهديد لهذا الوجود، إذ يمكن للأشياء التي خلقها الإنسان نفسه أن تعود فتستعبده. وليس ثمة ما يدعوني إلى التوسع في عرض المأزق الذي يواجهنا اليوم. فالتقدم التكنولوجي في سرعة متزايدة، ونحن نجد أنفسنا مدفوعين بتيار جارف قبل أن نتمكن من اتخاذ القرار الصحيح حول الاتجاه الذي نريد أن نذهب إليه. أو قبل أن نفهم كل نتائج ما نعمله، والأكثر

من ذلك خطورة هو التأثير المزدوج لكل تقدم، وقبل كل شيء
الامكانيات المربعة للتدمير التي اقترنت باستخدام الطاقة الذرية.

غير أن الفلاسفة الوجوديين يشيرون الى أخطار أكثر خفاء من تلك
الأخطار الناجمة عن التلوث والحرب النووية. فكلما مدّ الانسان في
عالم أدواته، انجذب هو نفسه الى العالم وأصبح جزءاً منه، بل حتى
عبداً له ومن ثم فانه لا يعود «موجوداً» بالمعنى الكامل لهذا اللفظ،
أعني بوصفه شخصاً بالمعنى الكامل. وانساناً بالمعنى الكامل، ولقد
كان جبريل مارسل هو الفيلسوف الوجودي الذي حلل بعناية شديدة
العلاقة بين «الملكية» والوجود لا سيما في كتابه الوجود والملك
Being and having فإن تملك شيئاً لا يعني أن تكفي بأن تكون على
علاقة خارجية مع هذا الشيء، بل إن ملكية الشيء نفسها تؤثر في
الشخص الذي يملكه فيصبح قلقاً عليه، وبدلاً من أن يملكه يبدأ الشيء
في امتلاك الشخص، ان صحّ التعبير، فهناك خطر حقيقي على انسانيتنا
كلما ازدادت الصناعة في العالم وازدادت الآلات الحاسبة والأجهزة
الآلية. غير أن الوجود والملك ينبغي في الواقع ألا ننظر اليهما على أنهما
ضدان، فالحرمان يحيط من قدر الانسان بقدر ما يحيط منه الافراط في
التملك، ولكن يبدو أن وجود حد أدنى من التملك هو أمر ضروري
قبل أن تكون هناك أية حياة بشرية حقيقية لها أي قدر من الكرامة
والاستقلال. وقد أصبح من الممكن للتكنولوجيا أن تحقق هذا الحد
الأدنى لعدد من الناس يزيد عن عددهم في أي وقت مضى. لكن
الوفرة المتزايدة تؤدي الى ظهور أخطار جديدة، اذ تؤدي الى ظهور
المجتمع الحريص على الاقتناء، والى تحول الجنس البشري الى ما يشبه
الفئران، والى الرغبة اللامتناهية في الامتلاك. وهكذا فان الوجود
البشري من حيث علاقته بالعالم، وكذلك من جوانب أخرى كثيرة،

يجد نفسه محاطاً بالتوتر، وعليه أن يواصل حياته في وجه ضغوط معارضة.

٣ - عالم العلم، والفن، والدين

عالم كل يوم الذي وصفناه في القسم السابق ليس العالم الوحيد الموجود. صحيح انه العالم الذي نقضي فيه معظم وقتنا منشغلين بالاهتمامات العملية لكل يوم. لكن الفلاسفة الوجوديين لا يؤمنون عادة بأن «الوجود البشري» يحقق نفسه على نحو أكثر كفاية في تلك الأنماط التي تمثلها الحياة اليومية، والتي تميل الى الرتابة والملل وانعدام التفكير، بحيث إن الخصائص المميزة للوجود البشري تنحرف فيها نحو الاختفاء. إن الوجود البشري يظهر بوضوح أكثر لحظات حياته أو أنشطتها التي يحطم فيها الرتابة و«الروتين»، ويعلو على اهتماماته المباشرة. وتلك هي اللحظات الخلاقة في وجوده، التي يدرك فيها العالم بطرق جديدة، وإن كان المرجح هو أن العوالم التي تبنى على أساس من المكتشفات العلمية أو الخيال الفني، أو الرؤية الدينية. هي تعديلات على عالم الحياة اليومية الأساسي الذي هو الأقرب إلينا، ومن المؤكد أنها ليست عوالم أحلام.

إن العالم الذي تصفه العلوم المختلفة يبدو للوهلة الأولى وكأن له موضوعية يفترق إليها عالم الحياة اليومية. أليس عالم العلم هو على وجه الدقة العالم الذي انتزعت منه الاهتمامات البشرية، وجميع ضروب الحب والكراهية الذاتية، والتفضيلات والتقويمات، بحيث نتاح لنا رؤية الأشياء على نحو ما هي عليه في ذاتها؟ وأليس ذلك هو العالم الأساسي الذي يشتق منه عالم الحياة اليومية نفسه حينما تصبح الأشياء مرتبطة بالحاجات البشرية؟

وعلى الرغم من أن هذا التفسير معقول الى حد ما، فإن الفيلسوف الوجودي يقلبه رأساً على عقب مؤكداً دعواه بأن عالم العلم مشتق من عالم الحياة اليومية وأن هذا الأخير هو العالم الأساسي. فنحن لا نقف في البداية موقف الملاحظ والمُشاهد ثم نظهر بعد ذلك اهتماماً بما نلاحظه، ولكننا منذ البداية موجودون في قلب العالم ومنجبون بعمق في اهتماماتنا به. ونحن نحتاج الى قدر عظيم من النضج والتعمق حتى نجعل الاهتمام يقف عند نقطة الملاحظة فقط (أو قريباً منها) لكن حتى هذه لابد أن تبدو مسألة درجة. فمن المشكوك فيه أن يكون هناك علم «مستقل عن كل قيمة Value-free» فحتى العلوم نفسها هي أنماط من الاهتمامات، وهي بالطبع تتطلب أنواعاً من التقنية خاصة بها. لكن ربما كنا على استعداد للتسليم بأن اهتمام العالم يختلف عن الاهتمام العملي الذي يميل الى الانتفاع بالشيء والاستمتاع به وما شابه ذلك. ومن ثم فإن العالم الذي تكشف عنه العلوم المختلفة ذو طابع موضوعي وغير شخصي بالقياس الى عالم الاهتمام العملي. ومع ذلك فإن عالم العلم يدخل فيه أيضاً العامل البشري، وهذا أمر أصبح واضحاً بما فيه الكفاية منذ عصر كانط — مادام يتكون، في جانب من جوانبه، من تلك البنى التصورية والتخيلية التي تنظم بها ادراكات الحس ونبني منها عالماً منظماً.

فلنقل بصراحة إن كثيراً من الفلاسفة الوجوديين لم يكونوا منصفين للعلم. ويبدو أنهم شعروا أن وجهة النظر المجردة والنظرية التي يتسم بها البحث العلمي هي الى حد ما، تهديد للتجربة البشرية الكاملة بالعالم، وهناك بالطبع استثناءات لهذا الموقف، ولا بد أن نذكر على وجه الخصوص، من بين هذه الاستثناءات كارل يسبرز Karl Jaspers الذي لم يكن له نصيب في النزاع «المعادية للعقل» والتي تظهر

أحياناً عند الوجوديين •.

وربما كان عليّ أن أقول هنا ان الفلسفة الوجودية لابد أن تعترف
بوضوح أكثر مما فعلت بالدافع العقلي عند الانسان، فتحن لدينا رغبة
أساسية لأن نعرف، وأن نفهم، ويمكن أن تكون هذه الرغبة أصيلة
أصالة اهتمامنا العملي نفسه، وهذان الجانبان، بالطبع لا يمكن الفصل
بينهما تماماً، لكن المدى الذي يستطيع أحدهما أو الآخر أن يصل اليه
وتكون له الغلبة توضحه المسافة الكبيرة القائمة بين اهتمام عالم كل
يوم وبين عالم العلم. وفي هذا الصدد يمكننا أن نستعيد عبارة
آرثر ادنجتون •• Arthur Eddington المشهورة التي يصف فيها
منضدتين(٥): «أحدهما مألوفة لي منذ سنواتي المبكرة فهي شيء
مألوف في البيئة التي أطلق عليها اسم «العالم». وهذه منضدة كل
يوم التي نستخدمها في حياتنا اليومية وبطريقة بسيطة ومعروفة. أما
المنضدة الأخرى فهي «منضدتي العلمية، وأنا لم أعرفها معرفة مباشرة
إلا منذ وقت قريب ولا أشعر بأنها مألوفة عندي كالمنضدة الأولى،
فهي لا تنتمي الى العالم الذي سبق أن تحدثت عنه، العالم الذي
يظهر من حولي ظهوراً تلقائياً بمجرد أن افتح عيني. رغم أنني لا أبحث
هنا كم من هذا العالم موضوعي وكم منه ذاتي. انه جزء من عالم
يفرض نفسه على انتباهي بطريق غير مباشرة» ثم ينتقل «ادنجتون»
الى وصف المنضدة العلمية المختلفة اختلافاً كبيراً. على نحو ما نفهم

• المؤلف هنا ليس دقيقاً ويكفي ان يطالع القارئ كتاب يسرز «الموقف
الروحي في عصرنا» «La Situation Spirituelle de notre époque» ليري مقدار
عدائه للعلم (المترجم).

•• سي. آرثر ادنجتون (١٨٨٢ - ١٩٤٤) عالم فلك بريطاني شهير له كتب كثيرة
لا نغلو بعضها من مسحة فلسفية منها «المسحة العالم العرياني» (المترجم).

في هذا العالم المختلف عالم العلم، فيقول انها متضدة هي في الأعم الأغلب عبارة عن مكان خال تنتشر فيه شحنات كهربية لا حصر لها.

سوف نستقل بعد ذلك الى عالم الفن سواء أكان هو العالم الذي يراه الرسام، أو يصوره الشعر أو كما يُرى من خلال أي وسيط فني آخر. وقد يبدو أن العالم كما يدركه الفنان هو الطرف المضاد للعالم كما يدركه العلم، فبينما يستهدف الأخير العقلانية والموضوعية نرى الفنان يستخدم الخيال. وقد يبدو ان لكل فنان عالمه الخاص، غير أنني سبق أن قلت إن أي عالم من العوالم التي نتحدث عنها ليس مجرد عالم أحلام، فالفنان يستخدم الخيال، ولكنه قد يستخدمه على أمل بعث عالم الواقع.

هناك أساليب كثيرة في الفن، وطرق متعددة، يفهم بها الفنانون والشعراء ما يقومون به من أعمال، وأنا لا أعتقد أن هناك طريقة واحدة، أياً كانت، لوصف الأساليب المتباينة التي تمارس بها الفنون المختلفة. لكنني أعتقد أن من الممكن القول بأنه اذا كان العالم يبني عالماً ثانياً، فيه تلك المتضدة الثانية وكل ما عداها فان الفنان يبني عالماً ثالثاً، يحظم رتبة عالم الحياة اليومية بالنسبة الى نفسه، والى أولئك الذي يفهمون فنه. وهو بعيد عن مواقف التعامل والاستغلال التي تتسم بهما الحياة اليومية، الى حد أنه يترك العالم وكل ما بداخله لكي يصل اليها. ولكي يفعل ذلك فانه قد يجعلنا بفنه نلاحظ معالم في الأشياء وفي العالم كانت خافية عنا من قبل نظراً لأن انتباهنا كان موجهاً في اتجاه آخر. فالفنان يفتح أمامنا أعماقاً جديدة وأبعاداً جديدة للعالم تتجاوز تلك التي نعرفها سواء في عالم الحياة اليومية أو في عالم العلم.

ولكن، هل في استطاعة المرء كذلك ان يتحدث عن عالم للدين،

أعني عن طريقة متميزة تدرك بها العالم على نحو ما يبني من منظور ديني.... ١٩ في اعتقادي أن مثل هذه الطريقة موجودة، والأساس في هذه المرة يكمن في الموقف الوجودي للمرء إزاء العالم ككل. صحيح أننا ينبغي علينا أن نتذكر، اتساقاً مع الحظ الذي سارت فيه مناقشاتنا السابقة، أنه لا أحد يستطيع أن يعرف العالم ككل، أعني أن يعرف «كل ما هو موجود». لكننا نتحدث في مجال الدين عن الإيمان أكثر مما نتحدث عن المعرفة، والإيمان يقتضي قفزة تجاوز ما نعرفه عن طريق اليقين العقلي، الإيمان أساساً موقف ثقة Trust وعهد Commitment، ومن ثم فإن رجل الإيمان هو الذي يتخذ مثل هذا الموقف في مواجهة العالم. وأخيراً فإن العالم ككل سر غامض ولا يمكن ادراكه إلا على أنحاء جزئية ومفتتة. لكن الإيمان يلقي بنفسه فيما وراء الجوانب الجزئية والتفتت كي يولي هذا السر الغامض نفسه ثقته و يعطيه عهده.

وعلى الرغم من أن الإيمان يجاوز ما هو معروف فهو ليس شيئاً تعسفياً اعتباطياً، وليست طريقته في تناول العالم قائمة على غير أساس. فالإيمان ينشأ من استبصار جزئي ما Partial insight وعلى أساسه يبني موقفه في الثقة والالتزام تجاه الكل. وكثير من الأدباء تتحدث عن الالهام، وما الحادثة الملهمة إلا تجربة شديدة التأثير، تخرج عن المسار المألوف للتجربة وتتخذ أساساً لتفسير الكل، ففي الديانة المسيحية، مثلاً هناك إيمان بأن حادث السيد المسيح يكشف معنى التاريخ كله، وعلى هذا النحو يصبح نموذجاً لتفسير التجربة كلها، وهذا الحادث يشيد «عالمًا» لأنه يزودنا بمنظور أساسي ينظر المرء من خلاله إلى التجربة وعلى ضوئه يقوم الأحداث وينظم سلوكه الشخصي. لقد اتخذ الإيمان، بالطبع، صوراً كثيرة، فكانت هناك «عوامل» متعددة بناها الوعي الديني طوال التاريخ البشري، بل إن العالم نفسه أصبح

في بعض الأحيان موضوعاً «للتأليه كما أصبح الموضوع المباشر للإيمان والالتزام كما هو الحال في مذهب شمول الألوهية Pantheism». أما في التراث اليهودي والسيحي فقد فهم العالم على أنه: «الخلق»، واتجه موقف الثقة والالتزام نحو الله مفهوماً على أنه مفارق للعالم وأن كان على اتصال به، وهناك موقف آخر ممكن، هو موقف عدم الإيمان الذي يدرك فيه العالم على أنه محايد أو معاد، ومادام غير المؤمن يستطيع أن يفهم السر النهائي للعالم — وهو في ذلك لا يختلف عن المؤمن — فإن موقفه هو الآخر لا بد أن يكون قد نشأ من قفزة تجاوز المعرفة الجزئية، المتاحة لنا، عن العالم. ففي هذه الحالة أيضاً (حالة عدم الإيمان) توجد حادثة محددة لكنها شديدة التأثير (وربما سلسلة من الأحداث أو مجموعة من المعطيات) تتخذ كنموذج.

لا بد أن نضيف. إذن، إلى عالم كل يوم العوالم التي وصفناها في هذا القسم: العالم المجرد الذي تبنيه المناهج العقلية للعلوم، والعالم في أبعاده الجمالية على نحو ما يكشف عنه الفنانون والشعراء. وأخيراً العالم في سره الغامض الذي يتعين على الناس أن يحسموا أمر اهتماماتهم النهائية إزاءه. فيعتقدوا موقف الإيمان أو عدم الإيمان. وربما تكون هناك عوالم أخرى يمكن أن تبني بطرق مختلفة. والمهم في الأمر أنه، أياً ما كان ما فعله أو ما تفكر فيه، فنحن دائماً في «عالم ما» نوجه به أنفسنا رغم أننا نحن أنفسنا، قد أسهمنا في تكوينه.

وبالطبع فانتبه. عندما أقول أن علينا أن «نضيف» هذه العوالم الأخرى إلى عالم كل يوم، لا أقصد بذلك أن هذه العوالم منفصلة ولا

* مذهب يرى أن الألوهية شاملة لكل ما هو موجود كما يوحى الاسم نفسه Pan
شمل Thoms له ويرجم أحياناً «بوحدة الوجود» على اعتبار أن وجود الله
ووجود العالم حقيقة واحدة (المترجم).

اتصال بينها على نحو ما. بل انها كلها بالأحرى طرق مختلفة في تفسير عالم واحد، وربما كان «تعبير» الأبعاد Dimensions هو الأنسب في هذا الصدد. فللعالم أبعاد كثيرة، وهذه الأبعاد تنفتح أمامنا بطرق متباينة بحيث يظهر العالم تحت أوجه مختلفة. وأغلب الظن ان «عالم كل يوم» هو العالم الأساسي، وهو أقرب تجربة لنا بالعالم. غير أن الحياة البشرية مستصحب فقيرة، الى حد مؤسف، لو أنها ظلت على مستوى الحياة اليومية ولولم يكن العالم يعرف إلا في سلسلة لا نهاية لها من المهام والمعاملات والحسابات والمتع الوقتية العابرة وما شابهها ففي هذه الحالة تقترب من السقوط في مستوى أدنى من الوجود البشري الذي يجاوز ذاته، أعني الوجود الذي يخرج من العالم ويعلم عليه، في هذه الحالة يتعرض الانسان لخطر الخضوع لطغيان العالم والاستيعاب في داخله. أما الوجود الحقيقي للانسان فلا يتحقق الا اذا انفتحت أمامه أبعاد جديدة للعالم وطرق جديدة لبنائه.

٤ — الجسد .. The Body

وجودك في العالم يعني أن يكون لك جسد. أو أن تكون جسداً، أو أن «تتجسد» على حد تعبير جيريل مارسل، فهناك جزء ضئيل جداً من العالم أستطيع أن أقول عنه منطقتي إن صحَّ التعبير، وهذا الجزء الضئيل هو جسمي وهو الخير الذي أشغله وأكونه. وليس في وسعي أن أكون في العالم إلا من خلال وجودي في صورة جسدية، فمن خلال الجسد أدرك الأشياء والأشخاص الذين يتألف منهم العالم. ومن خلال الجسد أكون قادراً على التأثير فيهم، وبالعكس يكون في استطاعتهم التأثير فيّ.

ويعترف الفيلسوف الوجودي بان الوجود البشري هو وجود — في —

العالم، وبالتالي فليس ثمة وجود بشري بلا بيئة. ومن هنا فلا بد له من الاعتراف بالجسد المكون للوجود البشري، لأن المرء لا يمكن أن يكون في العالم ويتفاعل مع البيئة إلا من خلال الجسد والواقع ان الوجوديين لم يكونوا جميعاً واضحين حول الطابع الجسدي للوجود البشري، ولقد سبق أن ذكرنا أن الوجودية ترتبط مع الغنوصية بوشائج قريبة اذ نجد بين الفلاسفة الوجوديين من يتجاهلون الجسد أو يرتابون فيه فكير كجور - لاسيما في كتبه المتأخرة - يتجه على نحو متزايد، نحو الزهد والتنسك. وفي الوقت الذي يقدم فيه هيدجر تحليلاً كاملاً للوجود البشري، مصوراً بالقطع ان هذا الوجود البشري لابد ان يكون وجوداً في العالم فانه لم يكذب يقول شيئاً عن الجسد الذي أتمكن بواسطته من الوجود في العالم. لكن اذا كان بعض الوجوديين قد أهمل الحديث عن الجسد فائنا نجد آخرين يركزون الانتباه على هذه المشكلة، ونستطيع ان نذكر من بين هؤلاء على وجه الخصوص: جبريل مارسل، وجان بول سارتر، وميرلوبونتي.

والسبب الذي من أجله أهمل الجسد في الفلسفة تكمن جذوره العميقة في تراث الفكر الغربي. وعلى الرغم من أن الوجودية ثارت على هذا التراث (أو على عناصر كثيرة منه) فإن الانتقال الى طرق جديدة في التفكير يستغرق بعض الوقت. لقد كان الاعتقاد السائد من ثقلاتون حتى ديكارت والمثالية الحديثة، أن الذات الحقة والانسان الحقيقي، يتمثل بطريقة ما في الداخل، وأن الجسد عبارة عن شيء زائد أو هو هيكل أو اطار من نوع ما. وعلى هذا النحو كان ذلك الفهم للانسان الذي انتقده جلبرت رايل Gilbert Ryle * وأطلق عليه

* جلبرت رايل فيلسوف انجليزي (١٩٠٠ - ١٩٧٦) أحد زعماء فلسفة اللغة
وان كانت أعماله الرئيسية تقع في ميدان فلسفة الروح أو الذهن Mind، =

اسم نظرية «الشبح الكامن في الآلة Ghost-in The Machine» • وذلك في كتابه: «مفهوم الذهن Concept of Mind» وهو أيضا الفهم للانسان الذي أدى الى جميع المشكلات الفلسفية التي لا حل لها حول الكيفية التي يمكن بها لهذين الكائنين المنفصلين: النفس (أو الشيء المفكر - Res Cogitans) والجسم (أو الشيء الممتد Res extensu) • ، أن يتصل أحدهما بالآخر ويرتبط به برابط وثيق على نحو ما يحدث فعلاً في حالة الانسان، والحق أننا لو بدأنا من شيئين منفصلين لا يتفقان

= أصدر كتابه الرئيسي «مفهوم الذهن» عام ١٩٤٩ و«الاحراجات المنطقية ١٩٥٤» انتقد في الكتاب الأول النظرية التي سماها «الشبح الكامن في الآلة» التي تفسر العلاقة بين الذهن والجسم وتنسب عادة الى ديكارت عللاً التصورات الذهنية المختلفة تحليلاً يقرب من المدرسة السلوكية. والمقصود بهذا الفهم هو ان الجسم آلة جامدة، يحركها شبح خفي هو الروح أو النفس، وعلى هذا النحو فهم الانسان في التراث الغربي كله وربما في تراث العقائد السماوية الثلاث كلها. (الترجم).

• «الشبح الكامن أو الذي يقفز من الآلة» هي نفسها الفكرة التي ظهرت في المسرح القديم (اليوناني والروماني) باسم «الاله يخرج من الآلة Deux Ex Machine حيث كان الاله يظهر فجأة وعلى نحو غير طبيعي لينتقد الموقف عندما تتعقد أحداث المسرحية، ورايل يستخدم نفس الفكرة هنا ليعين فشل نظرية ديكارت في تفسير العلاقة بين الذهن والجسم ويذهب الى ان الظواهر الذهنية يمكن تفسيرها دون افتراض وجود «شبح». والشبح، بالطبع، رمز للروح التي تعمل في آلة هي الجسم الذي هو آلة عاطلة جامدة يحركها ذلك الشبح الخفي كما سبق ان ذكرنا (الترجم).

• أشهر ممثلي هذه الثنائية بين النفس والجسم هو ديكارت الذي وقع في مأزق الصلة بينهما، فقد كان يعتقد أن جوهر النفس هو الفكر وجوهر الجسم هو الامتداد أما كيف يتصلان في مركب واحد هو الانسان فعن طريق فكرة أثارت عليه سخرية نقاده، هي الغدة الصنوبرية التي تحتل موقعا مركزيا في الدماغ. (الترجم).

بطبيعتيهما، فلن نكون قادرين على الإطلاق، على أن نكون منهما وحدة واحدة، ولذلك فإن علينا أن نبدأ بوحدة «الوجود» في— العالم» وهو الإنسان بوصفه وحدة نفسية جسمية.

ان في استطاعتي أن أرى جسمي، أو على الأقل جزءاً منه، لكنه ليس مجرد شيء في العالم إنه جزء مني، فانا لا أقول: «ان جسمي عطشان» لكنني أقول «أنا عطشان» ويلاحظ ميرلوبونتي Merleau-ponty «ان يدي اليمنى عندما تلمس يدي اليسرى فأنني أشعر بها على أنها شيء «فزيقي»، لكن في الوقت ذاته يمكن، اذا شئت، أن يحدث شيء غير عادي، فها هنا تبدأ يدي اليسرى بدورها في ادراك يدي اليمنى (٦)». هذا اللون من التفاعل المتبادل يظهر بوضوح تام أن جسدي ليس مجرد شيء أو آلة أقوم «أنا» ببعث الحياة فيه أو بالسيطرة عليه. ولكن هذا «الأنا» من ناحية أخرى ليس مجرد جسد، أو مجرد كائن حي فزيقي. واذا كانت الفلسفة المعاصرة أخذت في «بتعداد عن تصور النفس على أنها «الشبح الكامن في الآلة»، فانها تباعد بنفس المقدار عن النظرة التي ترد الانسان الى مجرد آلة معقدة «فلا شيء وراء الجسد، ولكن الجسد كله نفس. (٧)» (Psychic) (٧).

إن حقيقة كون الجسد جزءاً مني وإن كنت مع ذلك أكثر من جسدي، هذه الحقيقة هي التي جعلتني أقول، في بداية هذا القسم ان معنى أن يكون المرء في العالم هو أن يكون له جسد أو أن يكون جسداً. واذا تساءلنا أي التعبيرين أكثر دقة: ان أقول «انني امتلك جسداً» أو أن أقول «انني جسد»؟ لكان الجواب هو ان كل تعبير منهما له ما يبرره. فمن الصواب أن أقول ان «لدي جسداً» لأنني أستطيع أن أتجاوز جسمي كما أستطيع في حدود معينة أن «أجعله موضوعاً» Objectify it فأستخدمه كأداة (وبالتالي أعامله على أنه جزء

من عالم الأدوات). لكنني لابد أن أقول من ناحية أخرى، «أنتي جسدي» لأنني لست شيئاً مستقلاً عنه، فعندما ألس جسدي أشعر بذلك أنتي ملموس، وعندما يمر جسدي بتجربة الألم أو اللذة فأنتي أنا الذي أمر بهاتين التجربتين.

والواقع أن هناك طريقتين مختلفتين أتم الاختلاف نستطيع بواسطتهما تصور الجسد: أما الطريقة الأولى ففيها نصور الجسد بطريقة تشريحية أو فسيولوجية بوصفه كائناً عضوياً حياً على جانب كبير من التعقيد يتألف من: عضلات، وعظام، وأعصاب، وأعضاء من كل نوع. ولكن هذا هو ما نتعلمه عن الجسد من عملية تشريح أجساد غيرنا من الناس (أو من الكتب التي تصف هذه العملية). أعني من تشريح أجساد أعدت لكي نستخدمها «نحن» لا أصحابها أنفسهم، أجساد هي أشياء في العالم متاحة للبحث الموضوعي. غير أنني أقصور جسدي، في معظم الأحيان، بطريقة مختلفة تماماً، وأخبره بطريقة مختلفة تماماً. إذ أنتني في أغلب الأحيان، لا أكاد أشعر به على الإطلاق، لأنني كما سبق أن ذكرنا. أجاوز جسدي وأعلو عليه، وأنشغل بالبيئة التي تربطني بهذا الجسد، أكثر بكثير من انشغالي بالجسد نفسه. لكنني عندما أخبر جسدي بالفعل فإن ذلك يتم بطريقة مختلفة تماماً عن تلك الإدراكات الحسية التي هي أساسية بالنسبة لعلم التشريح ولعلم الفزياء: فالجوع، وعسر الهضم قد يجعلانني على وعي بمعدتي، غير أن هذا الوعي المباشر هو من نوع يختلف عن قراءتي وصفاً لما يحدث في حالة الجوع أو عسر الهضم على نحو ما يلاحظه عالم الفسيولوجيا.

وهكذا فإن اهتمام الفلسفة الوجودية بالجسم يتجه الى الوعي المباشر بهذا الجسم بوصفه مكوناً لوجودي في العالم، ومن ثم فهو يختلف عن جميع الأبحاث الفسيولوجية للجسم، بل وعن جميع الدراسات

السيكولوجية الخاصة بالاحساسات التي تنشأ من الجسم ، فالوجودية تهتم «بالجسم» بالنسبة الى التصور الفلسفي للوجود البشري . بل إن الجسم قد لا يكون من الناحية الوجودية شيئاً مادياً ، لو أمكن أن نتخيل عالماً غير مادي اذ يصبح الجسم في هذه الحالة هو «طريقة حضوري» في هذا العالم . ولقد تحدث القديس بولس بالفعل عن «الجسم الروحي» وقابل بينه وبين «الجسم الطبيعي» . وهذا بالطبع تصور شديد الصعوبة ، شأنه شأن جميع الصور المرتبطة به ، والمتعلقة «ببعث الجسم أو قيامته» ، لكن المؤكد هو أن كل وجود عند القديس بولس هو وجود في جسد ، سواء أكان هذا الجسد هو الجسد المعروف الذي توجد به في عالم المكان والزمان أو هو «الجسد الروحي» الذي يكون به حضورنا في حياة أخرى (٨) .

فالجسد ، إذن ، من الناحية الوجودية ، هو طريقتنا في المشاركة في العالم . إنه في وقت واحد : البؤرة التي ننظر منها الى العالم وننظمه وفقاً لاهتماماتنا ومصالحنا ، وهو كذلك المركز الذي ينعكس عليه العالم مرة أخرى ان صحَّ التعبير ، بحيث إن كلاً منا يكون نوعاً من العالم الصغير . . . Microcosm أعني العالم في صورة مصغرة . لكن الوجودية ليست ميجاً في الذرات الروحية . . . Monadology على طريقة ليبنتز Leibniz •• لأن الفيلسوف الوجودي لا يبدأ من كائنات كثيرة منفصلة ومغلقة على نفسها يتعين الربط بينها فيما بعد ، وإنما يبدأ من

• قارن : «هناك أجسام سماوية وأجسام أرضية .. يزرع جسماً حيوانياً ويقام جسماً روحانياً . يوجد جسم حيواني وجسم روحاني .. الخ رسالة القديس بولس الاولى الى أهل كورنثوس الاصحاح الخامس عشر من ٤١ - ٤٦ (الترجم) .

•• يتصور ليبنتز أن كل فرد منا هو ضرب من «الموناد» أو الذرة الروحية أو الجوهر الفرد أو الوحدة المنغلقة على نفسها (الترجم) .

وحدة الوجود - في - العالم بحيث يكون الوجود البشري خارج ذاته بالفعل .

ويترتب على الملاحظات السابقة المتعلقة بالجسد نتيجة هي تناهي الوجود البشري فمعنى أن لك جسماً هو أنك تشغل حيزاً في السلسلة الزمانية المكانية Spatio Temporal والوجود البشري أو الوجود المتعين Dasein هو الوجود هناك وبقدر ما «يكون» الوجود جسمه، يكون هناك . وسوف نطور هذه النقطة فيما بعد عندما ندرس بتفصيل أكثر تناهي الوجود البشري .

وأخيراً يمكننا أن نلاحظ أن نفس الغموض وازدواج الدلالة Ambiguity الذي ظهر في مناقشة العالم ينشأ أيضاً في حالة الجسد . فلقد رأينا أن العالم شرط ضروري للوجود البشري وهو الذي يسمح بهذا الوجود . لكنه يمكن كذلك أن يكون ضاراً بهذا الوجود، وذلك عندما يُستوعب هذا الأخير في عالمه ويحرم إلى حد ما على الأقل، من ذلك «الظهور إلى الخارج» الذي يعبر عن ماهيته . وقل مثل ذلك في الجسد: فهو عامل لا غناء عنه للوجود البشري . لكن الجسد أيضاً يمكن أن يشوه هذا الوجود عندما يتحول إلى طاغية مستبد أو يصبح عبثاً عليه . ولقد فسر جبريل مارسل G.Marcel التباس الوجود من خلال علاقتنا المزدوجة بالجسد . فنحن في آن معاً: لنا أجساد، ونكون أجساداً . لكن من الممكن أن نغترب عن الجسد، وأن نمتلك الجسد وكأننا نمتلك شيئاً خارجياً نستخدمه بطرق مختلفة . لكن هذا الجسد المغترب قد يقوم بدوره برد فعل ضدنا ليحطمنا، كما يحدث مثلاً في حالة ادمان المخدرات . ولا شك أن امكانية الاغتراب هذه كانت عاملاً هاماً من العوامل التي أدت إلى ذلك التاريخ الطويل من عدم ثقة الناس بالجسد، ولا شك أن قدراً من عدم الثقة هذا يوجد حتى

عند بعض الوجوديين: غير أن التماثل الوجودية عن الجسد بوصفه عاملاً جوهرياً في الوجود البشري توجه الناس بالأحرى نحو السعي الى الشعور بمزيد من الألفة مع الجسد.

٥ - الزمان والمكان

العالم موجود في زمان ومكان، ونحن ايضا موجودون في زمان ومكان وربما توقعنا أن التفسير الذي يقدمه فلاسفة الوجود للزمان والمكان يتم، كما هو متوقع من زاوية زمان الوجود البشري ومكانه، غير أن ذلك لا يعني إضفاء الصبغة الذاتية على الزمان والمكان، فإذا كان كانط Kant قد اعتبر المكان «صورة Form» للادراك بمعنى أننا لا نرى الأشياء كما هي في ذاتها وإنما نراها في صورة المكان، فإن هيدجر Heidegger يفرق صراحة، فيما يبدو، بين موقفه وموقف كانط عندما كتب يقول: «المكان لا يوجد في ادراك الذات ولا تلاحظ الذات العالم «كما لو» كان هذا العالم في مكان، لكن الذات Dasein، اذا ما فهمت فهماً انطولوجياً، سليماً هي مكانية Spatial» (٩). ومن ناحية أخرى فإن هيدجر يفضل أن يقول ان المكان موجود في العالم بدلاً من أن يقول ان العالم موجود في المكان (١٠). ومعنى ذلك، على الأرجح، أنه لو لم يكن هناك عالم لما أمكن أن يكون هناك مكان، فالمكان نفسه لا يمكن أن يوجد وجوداً موضوعياً على نحو ما يوجد الموضوع المكاني: وان كانت ألفاظ «الذاتي» و«الموضوعي» لا تنطبق انطباقاً حقيقياً في سياق التحليل الوجودي للمكانية Spatiality فالمكان — مثله مثل العالم نفسه — لا هو ذاتي ولا هو موضوعي واذا ما بدأنا من وحدة الوجود — في — العالم، فإننا في هذه الحالة نبدأ بالوجود البشري بوصفه ذا صبغة مكانية بالفعل.

لقد ركزتُ حديثي في الفقرة السابقة على المكان وتركْتُ الزمان جانِباً. والحق أن الزمان يلعب دوراً خاصاً الى حد بعيد في الفلسفة الوجودية فهو لا ينظر اليه ببساطة على أنه بعد رابع يضاف الى أبعاد المكان الثلاثة، فعلى خلاف فلاسفة التطور والضرورة Process •، فإن الوجوديين لا يتحدثون عن الزمان Space-Time •• ولهذا السبب فسوف نناقش كلاً من الزمان والمكان على حدة.

إن فهمنا الأساسي للمكان ينشأ من كوننا موجودين وجوداً مكانياً. وموجهين بالفعل نحو المكان، وذلك نتيجة لكوننا أجساماً تشغل حيزاً من مكان وتحتل مواقع خاصة من المكان، فالمكان منظم منذ البداية من منظور مشاركتنا الجسمية في المكان. مثال ذلك ان اتجاهي اليسار واليمين الأساسيين مبنيان على أساس الجسم، ومن ثم فمن الصعب جداً تعريفهما، نتعلمها بأن نوجد نحن أنفسنا كأجسام ذات توجه مكاني. «فقاموس راندم هوس The Random House Dictionary يعرف اليسار بأنه: «على الجانب، أو ينتمي الى الجانب الذي يتجه نحو الغرب عندما يكون الشخص أو الشيء مواجهاً للشمال». ورغم أن هذا التعريف تعريف ثقيل فهو سليم، وهو لهذا السبب تعريف موضوعي مادام يربط اليسار واليمين بالغرب والشرق، ومع ذلك فليس من شك في أن التوجه الوجودي لليمين واليسار أهم من نقاط

- لون من الفلسفة المعاصرة نشأ متأثراً بفكرة التطور والحركة وأكبر ممثليه «الفرد نورث وايتهد A.N.Whitehead (١٨٦١-١٩٤٧) أما صورته الدينية فقد مثلها «بير تياردي شاردين P.T. de Chardin (١٨٨١-١٩٥٥).
- مصطلح وضعته نظرية النسبية عند أينشتاين وهو يعبر عن الارتباط الوثيق بين الزمان والمكان حيث أصبح الزمان بعداً رابعاً للمكان في هذه النظرية (المترجم).

البوصلة • . ومن الطريف أن نلاحظ أن نقاط البوصلة في بعض اللغات تُعرّف من منظور اليمين واليسار فجنوب شبه الجزيرة العربية مثلاً، يعرف باسم «اليمين Yemen» أعني البلد الذي يقع على جهة اليد اليمنى (أي اليمين) عندما يولي المرء وجهه شطر مشرق الشمس . ولا شك في أن نقاط البوصلة كانت تحدّد على أساس مكانية الجسم قبل وقت طويل من انعكاس العملية بحيث تزودنا بطرق «موضوعية» لتحديد الاتجاه الوجودي . فكلمات مثل : يمين، يسار، فوق، تحت أمام، خلف .. الخ تمثل الطرق الأساسية في تنظيم المكان، وهي تنشأ من الكاتبة الخاصة بالموجود البشري .

وفضلاً عن ذلك فإن الموجود البشري يأخذ في تنظيم مكانه بحيث يصبح نسقاً من «المواضع» ، فكما يبنى العالم عن طريق ادماج الأشياء في نسق من الأدوات يقوم على أساس الاهتمام ، كذلك ينظم المكان على أساس مواضع ترتبط بالاهتمام ، فالموضع ليس مجرد محل Location «بل هو موضع من أجل» : ففي العمل أو في المكتب يوضع كل شيء في مكانه ، ونحن نعرف أين نجده ، والمواضع المتعددة تنظم فيما بينها بطريقة تجعلنا نتجز مهامنا على أحسن وجه . وكما رأينا من قبل في حالة العالم ، فإن «مكان الاهتمام» هذا — كما يمكن أن نسميه — يوجد معظم الوقت دون أن يلاحظه أحد ، لا يتجه انتباهنا إليه إلا عندما لا يوجد شيء في مكانه أو عندما تنتقل الى مقر جديد ويكون علينا أن نبني نسقاً جديداً من المواضع .

أما المكان في علم الهندسة ، أو المكان الذي يمكن أن يقاس بدقة ، فهو لاحق للمكان الوجودي الخاص بالاهتمام اليومي ، ونحن نصل إليه

• أي من الجهات الأصلية الأربع : الشرق والغرب والشمال والجنوب (الترجم) .

عندما نضع الاهتمام اليومي «بين قوسين» ان صَحَّ التعبير، ونقترب من النقطة التي ننظر منها الى المكان بطريقة موضوعية متجردة. وهذه طريقة متخصصة في فهم المكان، على حين أننا، خلال الجزء الأكبر من وقتنا، نتعامل مع المكان موضع الاهتمام، ولو سألت أحداً في الولايات المتحدة في وقتنا الراهن عن المسافة بين مدينتين لكان الأرجح أن يأتيك الجواب بأساعات والدقائق لا بالأميال، لأن من المفهوم أن السؤال مرتبط بالاهتمام بالانتقال من مدينة الى الأخرى، ومن ثم فهو ينصب على أمور مثل حالة الطرق السريعة وما شابه ذلك، أكثر مما ينصب على الواقعة الموضوعية الخاصة بالمسافة الطويلة الدقيقة بين النقطتين.

فاذا انتقلنا من المكان الى الزمان، نلاحظ أن الزمان أيضا تنظمه اهتماماتنا، فهناك وقت (زمان) نذهب فيه للعمل، ووقت للراحة، ووقت نذهب فيه الى الفراش.. الخ ويكون لدى الانسان وعي بالزمن من خلال الايقاعات الأساسية لحياته في العالم قبل أن تترابط هذه الايقاعات في «زمان الساعة» الذي هو واحد بالنسبة للجميع والذي تنسق بواسطته أنشطتنا المختلفة.

وبالطبع فلم يكن الوجوديون هم أول من أشار الى الاختلاف بين الزمان كما يعرفه الوجود البشري في تجربته والزمان كما يقاس بالساعة، فلقد كان الناس يشعرون منذ وقت طويل بأن الزمان بالنسبة للوجود البشري يمكن أن يمر بسرعة جداً أو ببطء جداً حتى ولو استمرت دقائق الساعة منتظمة ثابتة على ما هي عليه، كما لفت بيرجسون H. Bergson ،^{*} الأنظار الى الطابع المتصل غير المتقطع للزمن

* فيلسوف فرنسي معاصر (١٨٥٩ - ١٩٤١) اهتم بالزمان وشعور الانسان به وحاول ادراك الأشياء من «الباطن» أو الشعور بنضبات الواقع على حد =

كما نعرفه في الشعور، في مقابل السلسلة المتقطعة «اللمحظات» التي يتألف منها زمان الساعة (١١).

غير أن هذه الملاحظات عن الزمان لابد أن تتوقف عند هذه النقطة إذ أن التوسع في فهم الزمان في الفلسفة الوجودية لا يسير موازياً لمناقشة المكان، وسوف نرى فيما بعد الدور الرئيسي المخصص للزمان والزمانية في تحليل الوجود البشري.

٦ - الطبيعة

لقد ناقشنا في هذا الفصل، في سياق الفلسفة الوجودية تصورات: «العالم»، و«الجسد» و«المكان»، و«الزمان» (وإن كانت مناقشة الزمان تمت بطريقة عابرة) ويبقى أن نقول كلمة حول تصور «الطبيعة».

إن الفلاسفة الوجوديين يعطون، بصفة عامة، انطباعاً بأنهم لا يهتمون اهتماماً كبيراً بالطبيعة، ففلسفتهم الخاصة يتخذ نقطة بدايته من الإنسان، وأحياناً لا يتجه أبعد من الإنسان، وهم بالقطع يتجنبون أية رؤية رومانتيكية للطبيعة، ولقد اتضح ذلك من قبل في مناقشاتنا للعالم اليومي الذي يعمل فيه الإنسان بلا انقطاع على إدخال ماهو «طبيعي محض» في نسق الأدوات المعقد الذي يبنيه في ضوء اهتماماته العملية الخاصة. بل إن الرؤية العلمية نفسها للطبيعة لا تلقى ترحيباً كبيراً عند كثير من الوجوديين، لأنهم لا يثقون في النزعة العقلية الجافة للعلم، وكذلك في التطبيقات العملية للبحث العلمي، ويعتقدون أنهما معاً يمكن، بطرق مختلفة، أن يعوقا النمو الكامل للوجود البشري، ومن

= تعبيره، أهم كتبه «المعطيات المباشرة للشعور»، «الزمان والارادة الحرة»، «الفكر والمتحرك».. إلخ (المترجم).

المحتمل جداً أن يبدي الفيلسوف الوجودي رد فعل حاداً على ذلك الهيمن الأعْمى بتقدم الإنسان عن طريق العلم، فيقول مع بردياياف : «إن التاريخ الحديث كله بما فيه من عقلانية ووضعية وإيمان بالعلم — كان عصر ليل لا نهار» (١٢). غير أننا لو شئنا الدقة لقلنا ان الفيلسوف الوجودي ينتقد «النزعة العلمية المفرطة Scientism *» وليس العلم نفسه، فهو يعترف بمشروعية المنظور العلمي للعالم، لكنه يحرص على إنكار أن هذا هو المنظور الوحيد، أو حتى الأساس، الذي يمكن أن يفضي الى الحقيقة.

ومع ذلك ورغم عدم الاهتمام بالطبيعة لدى الوجودية عامة فإن لديها القدرة على تقديم تفسير ما للطبيعة، وهناك بالفعل عمق ملحوظ في طريقة نظرتها الى هذه المشكلة رغم أنني أشك كثيراً ان كانت نتائج هذه النظرة قد استخلصت بكاملها عند أي فيلسوف وجودي. وتتم رؤية الوجودية للطبيعة عن طريق التحليل الارتدادي للوجود البشري ذاته، فالإنسان موجود بشري، أي شخصي، لكنه كذلك كائن عضوي حي، وهو أخيراً، من وجهة نظر معينة، موضوع مادي يتألف من كربون واكسوجين، وكالسيوم، وغير ذلك من العناصر التي يتكون منها الجسم.

ويذهب هيدجر Heidegger الى أن: الحياة هي في ذاتها ضرب من الوجود، لكنها أساماً ليست متاحة إلا للوجود المتعين Dasein ويتم التوصل الى انطولوجيا الحياة عن طريق تفسير انتقاصي Privative، فهي تحدد لنا ما الذي ينبغي أن يكون عليه الوضع لو كان

* انجاء يرمي الى رد كل شيء الى العلم واعتباره قيمة حقيقية مطلقة، فهو لا يسلم إلا بالمنهج العلمي والحقائق العلمية وهو شائع بوجه خاص عند أنصار العلوم الكيميائية والطبيعية (المترجم).

هناك ما يسمى بالحياة المحضة Mere Aliveness (١٣). غير أن هيدجر نفسه لم يطور هذه النقطة ولكنه أشار الى أن هذه العملية هي أكثر من مجرد رصد لعلامات الزائد والناقص. فنحن لا نصل الى فكرة الحياة عن طريق حذف (أو طرح) الخصائص البشرية الأكثر وضوحاً، تماماً كما أننا لا نستطيع أن نرسم صورة للإنسان عن طريق «جمع» أو إضافة بضع خصائص الى فكرة الكائن الحي.

ويرتبط الفيلسوف الانجليزي جون ماكيري John Macmurry بوشائج قريى كثيرة مع الفلاسفة الوجوديين، فهو يشير الى أن الذات أو الوجود الشخصي للإنسان قد فهم أولاً خلال تاريخ الفلسفة الحديثة، من خلال نموذج الشيء أو الجوهر المادي، وعندما ظهر علم الحياة Biology أصبح يفهم على غرار نموذج الكائن العضوي الحي. غير أن «ماكيري» يذهب مثل هيدجر الى أن كلاً من هذين النموذجين غير كاف لفهم «الشخص»، وأننا يجب أن نسير في الاتجاه العكسي، فتفهم الكائن العضوي الحي والجوهر المادي ذاته، من خلال خبرتنا وتجربتنا الشخصية، التي تضم في داخلها نوعي الوجود العضوي والمادي (١٤).

فكيف نتوقع أن يكون رد فعل العلماء تجاه هذا النوع من الحجج؟! لاشك أن العلماء المختلفين سوف يردون بطرق مختلفة. ولكننا نود أن نشير بوجه خاص الى ملاحظة «عالم الحياة» «جون هابجود John Habgood» التي يقول فيها: «في استطاعتنا أن نظرح أسئلة فيزيائية وكيميائية (حول الكائن الحي المكتمل) لكن ما معنى أن نفهم الحيوان على أنه كائن حي؟! في اعتقادي أن معناه هو أن نعرف بأن هناك وشائج قريى بينه وبيننا، وأننا معاً ننتهي الى نفس العائلة» (١٥). هذه الملاحظة توحى بأن فهم الحياة يتطلب، الى

جانب من منظور «من أسفل إلى أعلى» الذي يتم من خلال الفيزياء والكيمياء منظوراً آخر «من أعلى إلى أسفل»، ينطلق من وعينا المباشر بمعنى أن يكون المرء حياً. غير أنه إذا كان الفلاسفة الوجوديون ينتقدون بعض العلماء والفلاسفة لتمسكهم الشديد بالمنظور الأول من هذين المنظورين المتعلقين بوجود الظواهر الطبيعية، فمن الممكن القول إنهم هم أنفسهم قد اهتموا بالمنظور الثاني أكثر مما ينبغي.



الفصل الخامس

الوجود البشري والآخرون .

- ١ - الوجود مع الآخرين بوصفه سمة أساسية للوجود البشري .
- ٢ - العلاقات بين الأشخاص .
- ٣ - الجسد الآخر مع إشارة خاصة إلى الفروع الجنسية .
- ٤ - الوجود مع الآخرين : مِمَّن يكون أصيلاً وزائفاً .

١ - الوجود مع الآخرين بوصفه سمة أساسية للوجود البشري

ناقشنا في الفصل السابق فكرة العالم ، ورأينا أن الوجود البشري مستحيل بمزول عن العالم ، فالوجود البشري هو في الحقيقة « وجود — في — العالم ». لكن البيئة البشرية ليست مجرد العالم اذا كنا نفهم كلمة العالم (كما فهمناها بصفة عامة) على أنها تعني عالم الأشياء ، فهناك أيضا البيئة الشخصية ، لأن الوجود البشري يعيش في تفاعل مستمر مع غيره من الموجودات البشرية ، أو ان شئنا التعبير بطريقة أخرى قلنا ان الوجود البشري هو « وجود — مع — آخرين » ، أو « وجود الفرد مع أفراد آخرين » . وسوف نهتم في هذا الفصل بتحليل هذا الجانب الخاص من الوجود البشري ، وسوف تدير المناقشة بشكل عام موزنية للمناقشة التي قدمناها في الفصل السابق ، فكما بدأنا هناك بأن بيتا انه لا يوجد وجود بشري بدون العالم ، فسوف بدأ هنا بأن نبيّن أن الناس الآخرين هم أساساً عناصر أصلية تقتضيها فكرة الوجود البشري مثلما تقتضي وجود العالم . فالوجود البشري هو أساساً وجود جماعي في طابعه ، فبدون الآخرين لا أستطيع أن أوجد .

وقد تبدو هذه الدعوى لأول وهلة متناقضة مع بعض الأمور التي قيلت فيما سبق : فقد قلنا الشيء الكثير عن فكرة تفرد كل موجود في تحليلنا المبدئي للوجود البشري . لقد قلنا عندئذ ان الوجود البشري يتسم « بالخصوصية .. Mineness » كما أن التحليلات يبدو أنها أكدت أهمية الطابع الانعزالي للموجود . ولقد سبق أن رأينا أن اندماج المرء في العالم بواسطة جسمه يعني النظر الى هذا العالم من وجهة نظر فريدة ، ويعني في المقابل أن يكون المرء عالماً صغيراً فريداً من خلال انعكاس العالم على ذاته . ورأينا كذلك أن معنى امتلاكك لجسد هو أنك جسد ، بمعنى أن يكون للمرء علاقة مباشرة وثيقة بالجسد الذي يكونه ،

والذي يدركه من الداخل ، بينما يكون هو «خارج» كل جسد آخر ، ولا يستطيع أن يدرك الأجساد الأخرى إلا عن طريق الملاحظة الخارجية . ألا تكون هناك ، إذن ، خصوصية حتمية (لا مفر منها) لا يستطيع أي موجود بشري أي يخرج عن إسارها ؟ ثم ألا ترتبط خصوصية الوجود هذه بالوجود البشري الذي أسميه «وجودي» ... وتحدد خصائصه أكثر بكثير مما تحدده أية خاصية جماعية ؟ ! وإذا كنا حقاً نرتبط بالآخرين ، كما هو واقع فعلاً ، أفليس هذا الارتباط شيئاً لاحقاً ، شيئاً ينضاف ، ان صحَّ التعبير الى الموجود البشري والفرد ؟

على الرغم من أنه كثيراً ما كان يُفترض أن المجتمع يتشكل عن طريق تجمع الأفراد بعضهم الى بعض ، فإن معظم علماء الانثروبولوجيا (علم الانسان) وعلماء الاجتماع المعاصرين يقولون إن الأفراد ينبثقون مع مجتمع يسبقهم في الوجود . وصحيح أيضاً أن كثيراً من الفلاسفة الوجوديين يعطون الانطباع بأنهم فرديون بقوة ، فكيف يجوز يجعل من الفرد مقولة رئيسية في فلسفته ، ولقد أكد هو وحلفاؤه على المسؤولية الفردية التي لا يمكن تحويلها للغير والملقاء على عاتق الفرد ، كلما واجهته القرارات التي يفرضها عليه الوجود ، ولا شك أنهم لفتوا الأنظار الى شيء أساسي تماماً بالنسبة لوجود الموجود البشري . فعلى كل شخص أن يتخذ قراره بنفسه في موقفه الفريد وعليه أن يأخذ على عاتقه مسؤولية اتخاذ القرار . وهناك جوانب من الوجود البشري تبدو انعزالية ، في جوهرها ، فمواجهة الموت هي مثال آخر على هذه الجوانب .

ومع ذلك فإن التحليل الوجودي ، عندما يمضي أبعد من ذلك ، لا بد أن يؤكد أيضاً أهمية الطابع الجماعي لوجود الانسان ، اذ من المستحيل أن نقول الكثير عن الوجود البشري دون أن نصطلم باستقطاباتهِ وبفارقاته ، وأي تأكيد نقول به لا بد أن يتم في سياق

جدل يسمح كذلك بتأكيد القطب الآخر المقاد . على أن الاستقطاب بين خصوصية الوجود البشري وطابعه الجماعي هو أعمق استقطاب لوجود الإنسان يفوق فيه كياننا كله .

وفضلاً عن ذلك فإن هذا الاستقطاب يحمل طابع الخفاء ، فإذا كان المذهب الفردي Individualism عند كيركجور يدهشنا بمبالغته ، فإن علينا كذلك أن نتحدى أي مذهب جمعي Collectivism يجمع الموجودات البشرية ، بغير تمييز ، في كتلة متجانسة . وسوف نتاح لنا الفرصة فيما بعد لنتقد تلك الأنماط الزائفة غير الأصلية من الوجود مع الآخرين ، وهي أنماط لا تقل في أضرارها بالوجود البشري عن أشد النزعات الفردية اتجاها إلى الانعزالية . ولا شك أن مثل هذا المذهب الجمعي يسيء بالفعل فهم معنى الجماعة ، فالمذهب الجمعي كما تدل عليه الكلمة نفسها Collectivism يبدأ من فكرة « جمع » أفراد منفصلين وتجميعهم معا لكي يشكلوا تجمعاً Collection ، أي أن المذهب الفردي ، والمذهب الجمعي هما في أساسهما صورتان مختلفتان لحظاً واحد ، وليس في استطاعتنا أن نتجنبهما إلا إذا بدأنا من الوجود البشري العيني بوصفه : « وجوداً مع الآخرين » ، حيث لا تكون عبارة « مع الآخرين » مجرد إضافة إلى كيان يوجد من قبل Pre- Existent ويكتفي بذاته ، بل إن هذا الوجود (الذي هو الذات The Self) والآخرين The Others يجدون أنفسهم في كل واحد يكونون بالفعل مرتبطين في داخله .

وهناك طرق عديدة يمكن بها اثبات أن الجماعة تمثل عنصراً جوهرياً وأصيلاً في تكوين الوجود البشري فمن الممكن اثباته . مثلاً ، بوصفه نتيجة مترتبة على الوجود — في العالم الذي اكتشفناه في الفصل السابق . ذلك لأنه ، على الرغم من أن لكل شخص منظوره الفريد

الخاص في العالم ، فإن فكرة « العالم » نفسها تقتضي عالماً مشتركاً ، وهذا واضح جداً ، مثلاً ، من تصور عالم للوسائل . فقد سبق أن أشرنا الى أنه لا يمكن أن تفهم أية وسيلة فهماً كاملاً بمنزل عن غيرها ، فهي تتضمن باستمرار جميع أنواع الوسائل والمواد الأخرى ، وسياق الأعمال التي سوف تستخدم فيها هذه الوسائل . غير أن عالم الوسائل يقتضي بدوره موجودات أخرى ، فالآلة الكاتبة التي استخدمها لا تقتضي فحسب الورق الذي أكتب عليه ، بل أيضاً الأجهزة والمكينات التي أنتجت هذه الآلة الكاتبة ، كما تقتضي أيضاً وجود الناس الذين سوف يقرأون ما أكتب على الورق ، وإذن فالعالم اليومي هو بالفعل عالم يقتضي عدداً غير محدود من الناس الذين يدخلون في علاقات وأعمال متشابكة ومتبادلة . ولقد سبق أن رأينا أن وجود مثل هذا العالم هو شرط قبلي A Priori لكل اهتماماتي العملية وعلى ذلك ففي استطاعة المرء أيضاً أن يزعم أن الآخرين هم كذلك « شرط قبلي » للوجود البشري فهم ليسوا مجرد اضافات Extras تلحق بذلك الوجود .

ومن الممكن تقديم حجج مماثلة تقوم على مكانية الوجود البشري وزمانيته ، وتوازي الحجة السابقة المستمدة من عالم الوسائل ؛ فالميل الى صبغ المكان والزمان بصبغة موضوعية (أو موضعية) * ينشأ من الحاجة الى تنسيق مكانية الوجود البشري وزمانيته ذلك لأن المكان الذي يمتد في الخارج ويتجاوز جسدي ليس مكاناً خاصاً بي ، لكنه مكان أشارك فيه بالفعل الموجودات الأخرى التي يكون لكل منها منظوره الخاص .

غير أن من الممكن اثبات أن الوجود — مع الآخرين عنصر أساسي في تكوين الوجود البشري بطرق مباشرة أكثر من ذلك . فإذا كان

* أي الميل الى جعلهما موضوعاً خارجياً عن الذات البشرية (المترجم)

يتساوى من حيث هو أصلي وأساسي مع الوجود في العالم ، فلا ينبغي علينا عندئذ أن نستمدّه من الوجود في العالم بوصفه نتيجة مترتبة عليه ، بل يمكننا أن ندعه يقف بذاته ويكون له وجوده المستقل . وكما يقول «مارتن بوبر M.Buber : « ليست هناك «أنا» يمكن أن تؤخذ بذاتها ، بل هناك فقط الأنا المندمجة في الكلمة الأساسية «أنا - أنت I - Thou» والأنا المندمجة في الكلمة الأساسية «أنا - هو..... I-it» * «١» . ويمكن أن نعرض فكرة «بوبر» بطريقة أخرى مستخدمين المصطلحات التي سبق أن استخدمناها فنقول : « ليس هناك موجود بشري منظور اليه في ذاته ، وإنما هناك فقط الموجود البشري الذي يشكل الوجود - مع - الآخرين ، أو الوجود - في - العالم » ويضع «بوبر Buber» الوجود مع الآخرين قبل الوجود - في العالم ، والواقع أننا لو تأملنا قليلا معنى وجود الموجود البشري لوجدنا أنه يشير الى أن فكرة الموجود المنعزل ليست إلا وهماً . ففكرة بوبر هي أن الأنا والأنت هما مجرد اشتقاقات من الكلمة الأولية «أنا - أنت» «أعني أنني عندما أقول «أنا» فإنني اعترف ضمناً «بالأنت» التي تميز «الأنا» نفسها منها ، فقبل أن تكون هناك أنا وأنت منفصلتين كانت هناك «الأنا - أنت» أو الواقع الجمعي أو الاجتماعي الذي يجعل الذات البشرية والشخصية الفردية ممكنة .

وهناك اعتبارات أخرى كثيرة تدعم الفكرة التي ندافع عنها ، وأعني بها أن الجماعة أساسية للوجود البشري وعنصر من عناصر

* - العلاقة الأولى صورة للعلاقة بين إنسان وإنسان أعني بين البشر ، والثانية بين الإنسان والأشياء أو الموجودات غير العاقلة . لكن علينا أن نلاحظ أن المسألة ليست مجرد «علاقة» فحسب فالمقصود هنا هو تركيبة واحدة مكونة من «أنا - أنت» أو «أنا - هو» ولهذا استخدم في التعبير عنها لفظ «الكلمة الأساسية» أو الصيغة الأولية التي تعبر عن هذا المركب (المترجم) .

تكوينه . فلنذكر في هذا الصدد خاصتين أساسيتين من خصائص الوجود البشري هما «الخاصة الجنسية» ، و«الخاصة اللغوية» ، وهما خاصتان سندرسهما فيما بعد بشيء من التفصيل غير أن من الواضح ، بلا جدال ، أن كلا من الجنس واللغة يتضمن الفكرة القائلة بأن الفرد البشري لا يمكن أن يكتمل بدون الآخرين ؛ فالجنس يشير الى حقيقة هي أنه على الرغم من أن الجسم البشري يحتوي على «أجهزة» كاملة ومتعددة (مثل الجهاز العصبي ، والجهاز الهضمي ، والجهاز التنفسي.... الخ) فإن لديه نصف جهاز للتناسل ، وهو على هذا النحو لا يكتمل بدون شخص آخر من الجنس الآخر . وفضلاً عن ذلك فهذه ليست مجرد حقيقة تجريبية أو بيولوجية ، من النوع الذي يمكن أن يلاحظ في مخلوقات أخرى كثيرة غير الانسان . بل ان الجنس عند البشر يصطبغ بصبغة إنسانية Humanized بحيث يصبح ظاهرة وجودية محددة . ويلاحظ برد يايف : «أن الطبيعة الجنسية عند الانسان لا يمكن أن توضع على نفس المستوى مع الوظائف الأخرى في كيانه العضوي كالدورة الدموية مثلاً ، لأننا ندرك الجذور الميتافيزيقية لوجود الانسان في نشاطه الجنسي» ويقول أيضاً : «النشاط الجنسي ليس وظيفة متميزة خاصة للوجود البشري ، بل انه يتغلغل في وجوده الانساني ككل و يتفد في جميع خلاياه ويحدد حياته بأسرها» بل ان برد يايف يذهب الى حد القول بأن مقولات الجنس ، والذكر ، والأنثى هي مقولات كونية Cosmic وليست مجرد مقولات انثروبولوجية (متعلقة بالانسان) (٢) .

وينطبق الكثير مما قلناه على اللغة بدورها فمن الوظائف الأساسية للغة ، الاتصال بين الناس ، وتبادل الآراء بين الأشخاص ، وليس ثمة شيء اسمه لغة خاصة ، ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هناك وجود

بشري (بالمعنى الضيق لهذه الكلمة) بمعزل عن اللغة . إذ يصعب تصور وجود التفكير بمعزل عن اللغة (اللهم فيما عدا بعض الظروف غير العادية) فاللغة هي التي تجعل الفكر يخرج و يصبح متاحاً للشخص الآخر . وبعض الفلاسفة الوجوديين يقولون عن اللغة نفس الرأي الذي يقوله براد ياييف عن الجنس ، أعنى أن اللغة ليست مجرد ظاهرة بشرية بل هي تحمل مغزى أنطولوجيا مطلقاً شاملاً Ultimate . صحيح أن اللغة قدرة بشرية أساسية وبدون اللغة لا يمكن للمرء أن يكون بشراً ، لكن يحق لنا أن نتساءل ، مع هيدجر: كيف استطاع الإنسان أن يخترع تلك القدرة التي أصبحت تشمل كيانه كله والتي مكنته ، هي وحدها ، من أن يكون انساناً...؟!

لسنا بحاجة في هذه المرحلة من النقاش الى أن نشغل أنفسنا بتلك المشكلات الانطولوجية الخاصة باللغة والجنس ، وإنما يكفيننا الآن أن نلاحظ أن هذه الخصائص التي تسري على الوجود البشري على نحو شامل تشهد على أن الوجود البشري اجتماعي في أساسه فالفرد المنعزل ليس هو الوحدة التي تبنى منها الجماعات والمجتمعات بل اننا عندما نحاول عزل هذا الفرد نجد أنه يفلت منا باستمرار .

إن الوجود البشري حتى في أعماق جوانب وجوده يفيض على ماحوله ان صَحَّ التعبير، وهو يتجاوز حدود الوجود الفردي ، ولا يكون مفهوماً الا داخل كل اجتماعي أوسع هو الذي أطلقنا عليه اسم : «الوجود — مع — الآخرين» .

٢ — العلاقات بين الأشخاص

لقد سبق أن رأينا أن الوجود البشري لا يتطلب بيئة مادية فحسب بل يتطلب كذلك بيئة شخصية (أي مؤلفة من أشخاص) . فأننا داخل

العالم التقي بأشخاص لكنهم ليسوا مجرد أشياء تنتمي الى العالم ، فأنا أعرفهم على أنهم موجودات تتعايش معي ، ان صحَّ التعبير، فهم موجودون في العالم بنفس الطريقة التي أوجد بها في العالم ، أعني بوصفهم مراكز للاهتمام منها يُبنى العالم . ولا يمكن أن يستخدم هؤلاء بوصفهم وسائل وأدوات بل هم فاعلون مثلي تماماً ، انهم يشكلون العالم .

وكما أن الفلاسفة الوجوديين لا يسعون الى تقديم «براهين» على وجود العالم «الخارجي» ، فانهم كذلك لا يسعون الى البرهنة على أن هناك موجودات بشرية أخرى : فمذهب الأنا الوحيدة Solipsism لا يمكن أن يكون مشكلة أمام فلسفة لا تبدأ بالذات المفكرة الخالصة ولا بالفرد المنزول وانما تبدأ دائماً بوجود عيبي هو الوجود — في — العالم ، والوجود — مع — الآخرين .

لقد سبق أن وصفنا العلاقة بين الذات البشرية وعالم الحياة اليومية من زاوية الاهتمام Concern أما العلاقة بين احدى الذات الموجود وغيرها من الذات الاخرى فسوف نطلق عليها اسم «الانشغال بالآخر Solicitude» . وهذان المصطلحان الخاصان مأخوذان من الترجمة الانجليزية لكتاب هيدجر «الوجود والزمان Being and time» وهما يقابلان على التوالي المصطلحين الألمانيين Besorgen و Fursorge . وعلى الرغم من أن المصطلحات المستخدمة ليس لها في ذاتها أهمية ، فإن من المهم جداً أن يكون لدينا بضعة ألفاظ نعبر بها عن التفرقة بين نوعين من العلاقة . ومصطلحنا «الاهتمام» و «الانشغال بالآخر» هما كلمتان تحققان هذا الغرض . وعندما نستخدم هذين اللفظين كما لو كانا مصطلحين فنيين (متخصصين) ، فإن علينا أن نتذكر أنهما يحملان دائماً معناهما المألوف . ولقد سبق أن لاحظنا

أن «الاهتمام» يمكن التعبير عنه بطريقة سلبية هي أن نزيح الأشياء (بعيداً عن الطريق) بدلاً من أن نستخدمها وبالمثل فإن الانشغال بالآخر لا يتخذ دائماً صورة العناية الايجابية بالآخر، بل انه، للأسف يمكن أن يتبدى أيضاً على شكل تجاهل أو حقد. لكننا سوف نظل ندرج أمثال هذه المواقف تحت تلك الفئة الواسعة التي أسميناها «الانشغال بالآخر Solitude» والتي نستخدم هنا بوصفها فكرة صورية خالصة.

وعلى الرغم من أننا صغنا التفرقة المبدئية السالفة الذكر بين نوعي العلاقة بلغة مستمدة من هيدجر، فإن تحليلنا الحالي سوف يقوم على أساس من فلسفة «بوبر» وليس «هيدجر» فقد كان «بوبر» أبرز المفكرين الحديثي العهد في هذه الميدان بغير جدال. هناك كما يجربنا بوبر Buber صيغتان أساسيتان هما «أنا-أنت»، و «أنا-هو» وهما تعكسان طريقتين أوليتين يمكن أن ترتبط بهما (مع ما سوانا) والتفرقة الأولى التي يسوقها بينهما هي الصيغة الاساسية «أنا-أنت» لا يمكن أن تقال الا مع الوجود ككل. أما الصيغة الاساسية الأخرى «أنا-هي» فلا يمكن أن تقال مع الوجود ككل، واذن، فأمثال هذه الصيغ الاساسية، أكثر من مجرد بطاقات أو عوامل منطقية. فهي ذات قوة وجودية: «عندما تقال الصيغة الاساسية، فإن المتكلم يدخل في الصيغة ويتخذ موقفه بداخلها» (٤).

ما الذي يعنيه «بوبر» بقوله ان صيغة «أنا-أنت» هي لغة تقال مع الوجود ككل في حين أن صيغة «أنا-هو» لا يمكن أن تقال مع الوجود ككل؟ سوف نصل الى مفتاح لفهم هذه الفكرة اذا تأملنا من جديد طبيعة الاهتمام - Concern، وهو الموقف الذي نعبر عنه بصيغة «أنا-هو». ان الاهتمام يرتبط باشباع حاجة جزئية خاصة، وما نهتم

به يعتبر وسيلة، والاهتمام جزئي.. Partial، بحيث يظل ما نهتم به خارجاً عنا. أما في علاقة «أنا-أنت» فإننا نرتبط تماماً بالآخر، ونحن نفعل ذلك بأن نفتح عليه، فهو ليس «هناك» على نحو خارج عنا، ولا هو وسيلة لاشباع ما يجاوز ذاته.

وهنا لا بد لنا أن نتوقف لنلاحظ أن العلاقتين اللتين أطلقنا عليهما اسم «أنا-أنت» و «أنا-هو»، والاهتمام والانشغال (رغم أن كل اثنين من هذه المصطلحات ليسا مترادفين بدقة) ليستا متميزتين على نحو مطلق، فكل صيغة منهما يمكن أن تتداخل مع الأخرى، ان جاز التعبير.

والوجه الأساسي في قابلية التحول هذه: هو أن علاقة «أنا-أنت» كثيراً ما تهبط الى مستوى «أنا-هو» في هذه الحالة ترتبط بشخص آخر، لا في كليته وفتحة، بل نحيله الى شيء ووسيلة. ومن الحالات المتطرفة، في هذا الصدد، الرق والبقاء. لكن ذلك يحدث بصفة مستمرة وبطرق خفية لا حصر لها، حيثما يكون هناك استغلال أو تمييز أو تحيز بحيث يعامل الأشخاص معاملة دون معاملة الشخص البشري.

على أن هناك احتمالاً آخر هو أن تردهر علاقة «أنا-هو» فتصبح علاقة «أنا-أنت». «فجور» يذهب الى أن هذا النوع من العلاقة ليس ممكناً فقط بين انسان وانسان لكنه ممكن كذلك بين الانسان والطبيعة، وبين الانسان وما يصفه على نحو غامض بأنه «موجودات روحية» (٥). فالمرء يمكن أن يرتبط بشجرة بكل أنواع الاهتمام

* — سبق أن فرقنا بين هاتين العلاقتين على أساس أن الأولى تعبر عن علاقة الذات البشرية بغيرها من البشر، أما الأخرى فهي تمثل علاقة هذه الذات بالاشياء التي يزخر بها العالم—وهو يصف المركب بأنه أساس أو «أولى» لأنه يسبق منطقياً الطرفين اللذين يشتمل عليهما (الترجم).

العملية التي تكون فيها الشجرة هدفا للمرء أو حتى وسيلة له . غير أنه يمكن كذلك أن يقوم نوع من العلاقة الشاملة بالشجرة ، بحيث تكون هذه : «موجودة أمامي بلحمها ودمها ، جسماً . وترتبط بي كما أرتبط بها : فالعلاقة بيننا متبادلة» . أهذا لون من ألوان شمول النفس Panpsychism ؟! • ان بوبر لا يذهب الى هذا الحد «أنا لا ألتقي بنفس Soul للشجرة كما أنني لا أصادف حورية من حوريات الغابة ، بل ألتقي بالشجرة ذاتها .» (٦) .

وكما أن هناك احتمالاً لأن تتحول إحدى صور العلاقتين الى الأخرى ، فإننا لا بد ان نعرف كذلك باحتمال وجود حالات وسط . ولقد ذهب «هارفي كوكس Harvey Cox بحق الى أن حالات كثيرة تناسبها علاقة : «أنا-أنتم... I-You...» ، أكثر من علاقة «أنا-أنت I-Thou...» ففي علاقة «أنا-أنتم» نجد احترام الشخصية والانسانية المتمثلة في الآخر ، لكن العلاقة لا تسعى الى اقامة لون من الألفة والمودة العميقة المرتبطة عادة بفكرة «أنا-أنت» (٧) . وبالطبع لا يقصد «بوبر» أن يقول انه يجب على المرء أن يقيم علاقات شخصية وثيقة ، كيفاً اتفق ، لكن التفرقة التي أوضحها مصطلحات كوكس هي تفرقة مفيدة بغير شك .

وفي استطاعة المرء كذلك أن يتأمل علاقة «الله بالإنسان» ويتدبر مكانها في تصنيفه للعلاقات . فلقد تحدث بوبر بالفعل عن الله بوصفه «الأنت الأبدي» . لكن من الواضح أن العلاقة مع الله ليست هي

- — نظرية تذهب الى أن كل مادة من مواد الطبيعة ذات صفات روحية شبيهة بطبيعة النفس البشرية ومن أمثلتها نظرية الموندات عند ليبنتز (المترجم) .
- — ويمكن أن تقول انها تشبه علاقة «أنا-حضرتك» حيث تجد الاحترام وربما التكلف لكنك لا تجد دفء العلاقة الحميمة (المترجم) .

نفسها تماماً كالعلاقة مع «الأنت المتناهي».

ولكن، لنعد الى توضيح أوسع لطبيعة العلاقات بين الاشخاص على نحو ما فسرنا «بوبر» وربما كانت أفضل طريقة لهذا التوضيح هي أن نستعرض بعض المصطلحات الأساسية التي قدمها، وهي المصطلحات التي لن نستخلصها من كتاب «الأنا-والأنت» فحسب، بل سنستخلصها أيضاً من الكتابات التي طوّر فيها بوبر نظراته تطويراً أبعد، وعلى نحو أكثر منهجية، لا سيما مجموعة مقالاته التي أطلق عليها اسم «بين انسان وانسان Between Man and Man» وآخر كتاب له في الانثروبولوجيا الفلسفية وهو: «معرفة الانسان The Knowledge of Man».

والواقع أن استخدام بوبر الخاص لكلمة «الحوار» هو من أبرز السمات المميزة له؛ فالقول بأن العلاقات بين الأشخاص هي ضرب من الحوار فيه اصرار على الطابع «المتبادل» الذي سبق أن ذكرناه في إحدى الفقرات التي اقتبسناها عن «بوبر» فيما سبق. ان العلاقة الأصبيلة مع شخص آخر لا يمكن أن تكون أحادية الجانب One-Sided أو فيها نزوع الى السيطرة أو الامتلاك، بل لا بد أن تكون علاقة تتميز بالانفتاح والرغبة في الاستماع والتلقي، وكذلك الرغبة في الحديث والمطاء. وها هنا مرة أخرى نلاحظ اختلافاً أساسياً بين العلاقة مع الشخص. والعلاقة مع الشيء. ولكي يعبر بوبر عن أفكاره في هذه المسائل فإنه يستخدم كلمتين أخريين هما «العلاقة Relation والمسافة Distance» وهو يقصر استخدام كلمة «العلاقة» على العلاقة بين الأشخاص ولقد سبق أن رأينا أن هذه العلاقة أساسية وهي عنصر أصيل في تكوين الوجود البشري. لكن ها هنا لون من الجدال Dialectic فحقيقة العلاقة تقتضي الحقيقة الأولية المساوية لها، وهي

المسافة. ودراما العلاقة بين الأشخاص تتمثل أن صَحَّ التعبير، في التوتر بين العلاقة والمسافة ففي بعض الأحيان ينزلق الآخر الى المسافة وتضييع العلاقة الأصلية أو تحقق في أن تحقق وتظهر علاقة «أنا — هي». لكن حتى عندما تتحقق العلاقة فإن قدراً من المسافة لا بد أن يظل باقياً، والواقع أن الناس يسارعون الى تصور العلاقة بين الأشخاص من خلال فكرة الاتحاد Union، غير أن العلاقة الصحيحة لا بد أن تحفظ للآخر آتريته وتفرده، فهي تفسح له مجالاً ليكون ذاته، ان صَحَّ التعبير، وعلى خلاف الهيام الاستحواذي من ناحية، والحب الصوفي من ناحية أخرى نجد أن علاقة الحوار لا تسمح لجانب أن يندمج في الآخر. ويلج بوبر بصفة خاصة على أن علينا أن نحترم الآخر ولا نحاول أن نغيره وفقاً لفكرتنا عما ينبغي أن يكون عليه. وهناك فكرة أخرى هي التأكيد Confirmation فأنا أتأكد من خلال الآخر، أعني أنني أصبح حقاً ذاتي من خلال علاقتي بالآخر، وهنا نجد اصراراً جديداً على أنه لا يمكن أن يكون هناك «أنا» بدون «أنت».

هذا موجز سريع لما «بين الناس» أعني لمنطقة العلاقات بين الأشخاص كما يصفها «بوبر»، وعلى الرغم من أنه في بعض الأحيان ينتقد هيدجر فإن هناك مع ذلك تشابهاً ملحوظاً بين الأوصاف التي قدمها «بوبر» وما قاله هيدجر عن العلاقة بالآخر في كتابه «الوجود والزمان». وقد سبق أن أشرنا الى أن التفرقة التي وضعها هيدجر بين «الاهتمام Concern والانشغال بالآخر Solitude تناظر، ولكن بطريقة غير دقيقة، التفرقة التي وضعها بوبر بين «أنا — أنت» و «أنا — هي». غير أن ملاحظات هيدجر بعد ذلك حول هذا الموضوع في كتاب «الوجود والزمان» تسير في اتجاه شبيه بأفكار بوبر، فهو يعترف بوجود «حالتين متطرفتين» يتجلى فيهما الانشغال بالآخر، في

احدى هاتين الحالتين ترانا نقوم «بقفزة» من أجل الآخر: «هذا اللون من الانشغال بالآخر يتولى عنه ما ينبغي أن يكون موضع اهتمامه الخاص. وعلى هذا النحو يُستبعد الآخر من وضعه الخاص، فيخطو الى الوراء، بحيث يستطيع فيما بعد، عندما يتم تدبير الموضوع. أن يتناوله كشيء منته وفي تناول اليد، أو أن ينفض عبثه عنه تماماً» وفي هذا النص نتعرف على النمط المسيطر من أنماط الانشغال بالآخر، ويعتقد هيدجر أنه نمط منتشر تماماً ولا سيما في وجودنا اليومي، أما النمط المقابل، من أنماط الانشغال بالآخر، فهو ذلك الذي يتخذ فيه المرء «قفزة الى الأمام» أي أمام الآخر: «لا لكي يسلبه» «العناية» الخاصة به، بل لكي يعيدها اليه بطريقة أصيلة للمرة الأولى. «في هذا النمط من الانشغال بالآخر نجد المرء يعين الآخر ويفتح أمامه امكانيات وجوده»: انه يساعد الآخر على أن يكون شفافاً أمام نفسه في حرصه على ذاته His care وعلى أن يتفرغ لها بحرية (٨).

ولكن على الرغم من أن هناك أفكاراً موحية جداً في ملاحظات هيدجر، فإنه هو نفسه لم يطور تحليل العلاقات بين الأشخاص الى حد يقترب، ولو من بعيد، من تطوير «بوير» لها. وبالتالي فإن علينا أن نتقل الى جبريل مارسل G. Marcel اذا ما أردنا أن نقف على دراسة تفصيلية قيمة من العلاقات بين الأشخاص.

هناك تعبيران يتميز بهما فهم مارسل للعلاقة مع الآخر هما الطواعية أو المرونة Availability والاخلاص أو الأمانة Fidelity والكلمة الانجليزية Availability هي ترجمة للكلمة الفرنسية Disponibilité، فلا بد أن يكون لدي الاستعداد والرغبة لأن أضع نفسي تحت تصرف الآخر. لكن الحقيقة المحزنة أن الناس، الى حد بعيد، غير طيعين بعضهم لبعض، والشخص غير الطيع هو شخص منشغل بنفسه وهو

لذلك منخلق بالنسبة للآخر. فهو «يملك» ذلك الشيء الذي يسميه بوجوده، لهذا السبب تنشأ عدم الطوعية من حرصه على المحافظة على ذاته، غير أن الطريق الى الوجود البشري الأميل يكمن في الوجود المنفتح وممر من خلال الوجود القادر على أن يبذل نفسه، وعلى أن يفعل ذلك بسخاء وحتى بإسراف. ومن الواضح أن في هذه الأفكار أصداء لتعاليم في العهد الجديد.

بفضل هذا اللون من الطوعية يكون الشخص حاضراً Present أمام الآخر، ويشير «الحضور Presence» فيما يقول مارسل الى شيء مختلف وأكثر شمولاً من مجرد واقعة الوجود هنا أو هناك. ولوشئنا الدقة التامة لما قلنا عن أي شيء: إنه حاضر Present» (١)؛ فالحضور يتوقف على خروج المراء عن ذاته أو تجاوزه لنفسه في اتجاه الآخر.

ومن الطرق الشائعة جداً التي يتجاوز فيها الناس أنفسهم هي أن يقطعوا على أنفسهم موثيق أو وعوداً، أو عهداً. فهذا فعل بشري يدل على الاصالة. فنحن نواصل باستمرار قطع العهود على أنفسنا فنقول مثلاً: «سوف أراك بعد انتهاء الاجتماع» أو «سوف أكتب خطاباً غداً».. الخ. وتعتمد الجماعة في بنائها على أساس من الاخلاص والوفاء بالعهود التي قطعناها على أنفسنا. وفكرة الاخلاص هذه ليست بعيدة عن فكرة الولاء Loyalty. ولقد أدرك «مارسل» نفسه التشابه بين أفكاره وأفكار فيلسوف امريكي من جيل سابق هو جوشيا رويس Josiah Royce. الذي كان يرى في «الولاء للولاء» أساس

-
- — يعد رويس (١٨٥٥ — ١٩١٦) من أنصار الميجلة الجديدة في الولايات المتحدة حاول أن يوفق بين الاخلاص التام للجماعة والبقاء على الاستقلال الفردي، من أهم كتبه «الوجهة الدينية للفلسفة» عام ١٨٨٥ و «روح الفلسفة الحديثة» ١٩١٦ «والعالم والفرد» ١٩١٠ (المترجم).

الأخلاق، وأساس المجتمع البشري. ولقد رأى مارسل أن هناك سلسلة متصلة الحلقات تجمع بين: الشخص، والتعهد، والجماعة، والحقيقة Reality، وادخال هذه الأخيرة الحقيقة Reality، في السلسلة يشير الى أن طريق التعهد والاخلاص يقودنا في النهاية الى الله.

لقد وجهنا انتباهنا حتى الآن الى أولئك المفكرين الوجوديين الذين تحمل تعاليمهم عن العلاقة بالآخر طابعاً إيجابياً واضحاً وان تفاوتت درجته، لكن للقصة جانباً آخر.

ان الآخر عند كيركجور يمكن أن يكون عائقاً أمام علاقتي بالله، وهذا هو جوهر نقد «بوبر» لكيركجور، فهو يقتبس من الفيلسوف الدانماركي عبارة يقول فيها: «ينبغي على كل فرد أن يكون ضئيلاً في تعامله وعلاقته بالآخرين، وينبغي عليه أساساً أن لا يجري حديثاً إلا بينه وبين الله»، ويفسر «بوبر» هذه الفكرة بأنها تعني: انه من الضروري عند كيركجور أن يصبح المرء فرداً منفرداً Single One حتى تكون له علاقة مع الله. ويكمن وراء ذلك بالطبع حياة كيركجور وتاريخه الخاص، فهو قد فسخ خطوبته مع «ريچينا أولسن Regina Olsen لاعتقاده أن هذه الخطبة كانت تتناقض مع نداء الله له بوصفه فرداً غير عادي.

غير أن تلك بعينها هي النقطة التي نجد «بوبر» عندها يرغب في معارضة كيركجور. وربما شاركه في ذلك مجموعة كبيرة من اللاهوتيين المسيحيين. نحن حقاً نرتبط بالله عن طريق ابتعادنا عن الأشخاص الآخرين، أم أننا نرتبط بالله بالضبط عندما نحول في اتجاه الآخرين، ونجد «الأنث» الأبدي من خلال «الأنث» المتناهي؟ أنا نفسي لا أعتقد أن هذا الانفصال انفصال مطلق، أو أن الله لا يمكن أن

يعرف إلا من خلال العلاقات بين الأشخاص ؛ لكن هناك ،
بالتأكيد ، طريقاً مشمراً يؤدي الى الله من خلال العلاقة بالأشخاص
والآخرين وهو طريق يمر بالاندماج (أو الانخراط) في حياة الجماعة
البشرية . ولا بد للمرء أن يتشكك كثيراً في أية وجهة من النظر تدافع
عن الانفصال عن الأشخاص الآخرين (المتناهين) من أجل علاقة
مفترضة بالله . ولكن ، لكي نكون منصفين لا بد أن نتذكر أن تعاليمه
تنطوي على ما هو أكثر من ذلك بكثير ، وأن العلاقة مع الآخر قد
نالت تقديراً إيجابياً ووضعت بدقة في كتاب مثل « أعمال المحبة
« Works Of Love » .

ومع سارتر نلتقي بفيلسوف آخر ينال الوجود الفردي عنده ، فيما
يبدو ، وزناً أكبر من الوجود الجماعي . وكلنا يعرف عبارته الشهيرة
(أو ذات السمعة السيئة) في مسرحية « لا مفر No Exit » حيث يقول
« الجحيم هو الآخرون » « ومعنى ما نستطيع أن نقول : ان الاستدلال
الكامن وراء هذه العبارة مشابه جداً لاستدلال كيركجور : ففي سبيل
اقامة علاقة مع الله يحكم على الآخر بأنه عقبة في طريقنا اليه (الى
الله) وان كان ذلك ، بالطبع ، يفهم فهماً مختلفاً تماماً عن الطريقة التي
فهمها بها كيركجور ، اذ ليس الله عند سارتر وجود مستقل ، ولكنه قد
يطلق على الهدف الذي يريد كل موجود بشري تحقيقه ، أعني أن
الموجود المتناهي هو ذاته الرغبة في الألوهية ، لكن وجود عدد كبير من
الموجودات البشرية في العالم يحبط تحقيق هذه الرغبة ، فنحن لا
نستطيع جميعاً أن نصبح آلهة . ومن هنا نرى في الآخر ، قبل كل
شيء ، عقبة تحول دون تحقق وجودنا البشري .

وسوف نتاح لنا الفرصة ، فيما بعد ، لأن نقول المزيد عن تحليل
سارتر العميق للعلاقات بين الأشخاص عندما نسأل عن دور الجسم في

هذه العلاقات، وعندما نتساءل بصفة خاصة، عن ظاهرة النزوع الجنسي. أما الآن فعلينا أن نحاول أن نكون منصفين معه مثلما حاولنا أن نكون مع كبير كجور، فمن الجائز أن الآخر يمثل أساساً عقبة أمام تحقيق ذات المرء، لكن الرغبة في أن يكون المرء الها هي، على أية حال، رغبة ممتنعة، وغير معقولة، ولا معنى لها. والواقع ان سارتر - عملياً - يوافق بدوره على ضرورة الالتزام والاهتمام بصالح الآخر وسعادته.

لقد تبين لنا في هذا القسم التوزر العميق القائم بين الفلاسفة الوجوديين، وربما عند الفيلسوف الواحد في بعض الأحيان، إذ يتمزقون بين قطبي الوجود: الوجود الفردي من ناحية، والوجود الجماعي من ناحية أخرى. ولقد قلنا ان النظرة الأكثر عمقاً موجودة عند أولئك الفلاسفة الذين يذهبون الى القول بأن «الوجود - مع الآخرين» هو عنصر أكثر تأصلاً في نسيج الوجود البشري من وجود المرء من أجل ذاته. لكننا لن نستطيع سوى في مرحلة لاحقة من بحثنا هذا أن نجد مبرراً لبعض الانحياحات الوجودية التي مالت في اتجاه المذهب الفردي Individualism بوصفه لوناً من الاحتجاج على النزعة الجماعية المتسلطة وعلى الوجود الزائف مع الآخرين.

٣ - الجسد والآخر، مع اشارة خاصة، الى النزوع الجنسي.

سبق أن رأينا أن الموجود البشري يوجد في العالم لأن له جسداً، ولأنه جسد. وقل مثل ذلك في وجوده مع الآخرين الذي لا يكون ممكناً الا من خلال انه جسد، وأنه يمتلك جسداً. فأنا أعني الآخر وأدركه لأنني: ألمسه وأراه، وأسمعه من خلال أعضاء الحس عندي. كما أنني أتصل به من خلال وسيط اللغة، غير أن اللغة لا تكون ممكنة الا بواسطة تلك الأعضاء القادرة على احداث أصوات الكلام أو

تلك التي تستقبل مثل هذه الأصوات . والحق أننا نسمع في بعض الأحيان أخباراً عن ظاهرة التخاطر Telepathy ، ونقل الأفكار Thought-Transference . حيث يتم الاتصال، في الظاهر، بعيداً عن وسائل الكلام والكتابة المألوفة. لكن حتى لو سلمنا بحدوث مثل هذه الظواهر فسوف يتضح، على الأرجح، أنها تعتمد على الجسد بطريقة أو بأخرى. وعلى أية حال فإن أمثال هذه الظواهر استثنائية بدرجة كبيرة، فجميع الاتصالات العادية بين الأشخاص، سواء أكانت اتصالات عن طريق الكلام أو النظرات أو الإيماءات، أو الاحتكاك البدني أو بأية طريقة أخرى، عندما يكون هؤلاء الأشخاص حاضرين جيباً — أو كانت اتصالات عن طريق الكتابة، أو الهاتف، أو الراديو أو بأية وسيلة أخرى عندما يتم الاتصال عن بعد — أقول إن جميع الاتصالات من هذا القبيل تتوقف على أجسام القائمين بها، ومن ثم فالوجود — مع — الآخرين يفترض وجود الجسم البشري.

والواقع أننا نجد لدى سارتر، من بين الفلاسفة الوجوديين، بعضاً من أفضل وأدق التحليلات لدور الجسم في العلاقات بين الأشخاص، (١٠) على حين أن بعض الوجوديين الآخرين، ومنهم هيدجر، يندر أن يذكروا الجسد، ولا بد أن يعد ذلك اغفالاً مؤسفاً، أو حتى نوعاً من إنكار الجسد Docetism . ومن ثم فسوف نبدأ بأن نجعل من سارتر

• تلاقي الحواس والجذائات لدى شخصين برغم ما بينهما من مسافة وذلك بوسائل لا تمت الى الحواس بصلة (المترجم).

• إحدى الظواهر «الخارقة» عندما تنتقل فكرة من ذهن شخص الى ذهن آخر دون استخدام أية لغة. (المترجم).

• عقيدة غنوصية قديمة كانت ترى أن جسد المسيح ليس جسداً بشرياً فهو إما خيال أو شبح أو خداع صوري، وإذا كان حقيقة فلا بد أن يكون من عنصر سماوي (المترجم).

مرشداً لنا. لكن مادام سارتر يرى أن العلاقات الجسمية بين الأشخاص هي في ذاتها عبارة عن احباط ذاتي - وتلك نتيجة لا بد أن تترتب على وجهة نظره التي تقول إن كل موجود بشري يرغب في أن يكون إلهاً، ومن ثم فإن الآخر، يصبح منذ البداية عقبة - فأننا سوف نحاول تقديم تفسير إيجابي أكثر لهذا الموضوع لا سيما عند مناقشتنا للنشاط الجنسي الذي هو الأكثر عمقاً والأشد قوة من بين سائر أنواع العلاقات التي يرتبط بها الجسد مع الآخرين.

لقد سبق أن سقنا كلمة حول الطرق التي يرتبط بها الموجود البشري بجسمه، وأما فيما يتعلق بالآخر فإن هناك احتمالين ممكنين: إما أن يكون جسداً بالنسبة لي بحيث يكون موضوعاً للرؤية واللمس .. الخ أو أن أصبح جسداً بالنسبة له وأشعر بنفسه موضوعاً له.

ولقد ذكر سارتر ملاحظتين دقيقتين حول الطريقة التي أدرك بها جسد الآخر: الملاحظة الأولى هي أن جسد الآخر يُدرك من خلال موقف كلي Total فالحجرة، مثلاً، التي تحتوي على مقاعد، وأجهزة اضاءة، ولوازم أخرى كثيرة قد جُهزت من زاوية الوجود الجسدي، وهكذا ينظر الى الجسد من حيث علاقته بالعالم، لا على أنه مجرد بند من بنود هذا العالم بل على أنه مستخدم للعالم ، أما الملاحظة الثانية فهي أننا ندرك جسد الآخر ككل، فنحن لا نقول: «يده» سعدت الى أعلى» وإنما نقول: «لقد رفع يده»، وذلك لأننا لا نرى حركة يده منفصلة أو معزولة عنه. اننا نقول «إن زيدا هو الذي رفع يده»، ولهذا الأسباب يذهب سارتر الى أن: «ادراكي لجسد الآخر يختلف اختلافاً جذرياً عن ادراكي للأشياء» (١١).

إن جسد الآخر ليس شيئاً، انه هو ذلك الشخص الآخر، «فجسم زيد لا يمكن على الاطلاق أن يتميز عن زيد نفسه بالنسبة لي». وإذا

ما فهمنا ذلك فافئنا نفهم أن جسمي هو موضوع بالنسبة للشخص الآخر، تماماً مثلما أن جسمه هو موضوع بالنسبة لي، وهو عندما ينظر اليّ فافئني أدرك نفسي كموضوع لرؤياه: «فجسمي يوجد لا بوصفه وجهة نظر أكونها فحسب، بل أيضاً بوصفه وجهة نظر،» (٥) تستدعي بالفعل وجهات نظر أخرى لا أستطيع على الإطلاق أن أتخذها. ان جسمي يفلت مني من جميع الجوانب» (١٢). ومن هنا فافئني أصبح مغترباً عن جسمي بمعنى ما. وهذا ما نعبر عنه في حالات وجدانية كثيرة: كالخجل والحياء، والارتباك. ذلك لأنني أصبح على وعي بجسمي لا على نحو ما يكون بالنسبة الي بل على نحو ما يكون بالنسبة الى الآخر.

فكيف يمكن أن تحمل العلاقة مع الآخر بحيث يفلت المرء من أن يكون موضوعاً لهذا الآخر؟! لا يدهشنا هنا أن نجد سارتر يلجأ الى استخدام لغة النشاط الجنسي وهو يدرس الاحتمالات المختلفة، لأن هذه اللغة مناسبة هنا بشكل خاص. لكن ينبغي علينا أن نكون على وعي بأن «النشاط الجنسي Sexuality» عند سارتر يحمل معنى واسعاً بحيث تدخل فيه أشكال جنسية مثل الماسوشية Masochism .. والسادية Sadism ... وهي ألوان من العلاقات لا تدخل ضمن

٥- يلاحظ أن تعبير «وجهة نظر. Point of View هنا، لا يعني فقط «رأياً ذهنياً» بل يعني قبل ذلك وجهة نظر بالمعنى الحسي للكلمة. أي الرؤية الفعلية (الترجم).

٥٥- لون من الانحراف الذي يتلذذ فيه المرء بما يقع عليه من ألوان العذاب جنسياً كان أم غير جنسي (الترجم).

٥٥٥- نسبة الى المركيز دي ساد Marquis de Sade الذي كان يتلذذ بايلا م آخر، والسادية لون من الانحراف يتلذذ فيه المرء بانزال صنوف العذاب على الآخر. وقد يكون أيضاً مذاباً جنسياً أو غير جنسي (الترجم).

العلاقات الجنسية بالمعنى الضيق لهذه الكلمة.

ويبرز سارتر في استكشافه لهذه العلاقات ما يفترض أنه طابع متناقض ومحبط لا مهرب منه في العلاقة الجنسية وفي العلاقة بين الأشخاص. فأنا أحاول أن أهرب، من خلال الحب، من أن أكون موضوعاً للآخر، والحب يفهم في هذا السياق على أنه «حب استحواذي .. Possessive Love» انه الرغبة في تمثل الآخر لنفسي، ولكي يحدث ذلك فلا بد للآخر أن يحبني، ولكي أجعل الآخر يحبني فلا بد أن أصبح موضوعاً يثير هذا الحب، وبالتالي تصبح العلاقة مهمة ومحطة بشكل لا حد له، وتتذبذب بين الحب والكراهية، بين الرغبة في أن أمتلك، والرغبة في أن أمتلك، بل قد يصل الأمر الى حد الرغبة في أن أصبح جسداً، مجرد جسد، يجمع طابع الوجود لذاته en-soi (طابع الشيء المادي) وعلى أية حال فإن أي اشباع جزئي يتم اكتسابه في العملية الجنسية يتبدد ببلوغ هذه العملية قمة اكتمالها.

ورغم أننا لا ننكر على الإطلاق أن هناك كثيراً من الاستبصارات النافذة في معالجة سارتر للنزوع الجنسي، فأنني أعتقد أنه ربما كان من الانصاف القول بأن المرء يمكن أن يقدم تفسيراً أكثر ايجابية للنزوع الجنسي، فطابع الوجد أو النشوة Ecstatic الذي يتصف به الفعل الجنسي يشير الى الدور الوجودي الرئيسي الذي يقوم به الجسد في الجنس، لأن الوجد Ecstasis بمعنى الانجذاب الى الآخر هو الوجد البشري Existence الذي يعني الخروج عن الذات وتجاوزها الى الآخر، فالفرد في العلاقة الجنسية يخرج عن ذاته الى الآخر ليكون وحدة الوجد — مع — الآخر. وليس الفعل الجنسي وجداً ونشوة فحسب، بل هو أيضاً فعل كلي Total... ولقد ذهب آرثر جيبسون Arthur Gibson في مناقشته «هنري ميلر Henry Miller» الى القول بأن: «السر الغامض

في الجنس هو نفسه السر الغامض في الاتصال الكلي بين موجودين مخلوقين» (١٣)، وهكذا فإن الجنس هو محاولة لمشاركة كلية في الوجود، وإذا كان برد يايف Berdyaev على حق (وأنا اعتقد أنه كذلك) في اصراره على أن النشاط الجنسي عند الانسان ليس مجرد وظيفة بيولوجية وإنما له بُعد انطولوجي لا مهرب منه فعندئذ لا يمكن النظر الى الفعل الجنسي — حتى ما يسمى بالأفعال الجنسية العابرة — على أنه مجرد مسألة هامشية بالنسبة للوجود البشري، بل لا بد أن يؤثر هذا الفعل على الاشخاص المشاركين فيه تأثيراً عميقاً بحق، لان هذه الافعال بدورها تعبر عن شيء من كلية الوجود — مع — الآخرين، حتى لو كان التعبير يتم بطريقة سيئة.

وهنا يحق لنا أن نتذكر أن الأساس الذي أقام عليه بوبر تفرقه بين: «أنا-أنت»، و «أنا-هي». هو بعينه الاختلاف القائم بين شيء ينبع من الذات البشرية ككل، وشيء لا ينبع من هذه الذات بأسرها. ولا شك أن هناك لوناً من الاستغلال الجنسي * ينظر فيه المستغل الى الآخر على أنه مجرد «شيء...» رغم أن رأيي الخاص الذي ذكرته من قبل، هو أن تكوننا ذاته ربما كان يحتم أن يؤثر فينا الفعل الجنسي تأثيراً كلياً، حتى لو لم يكن على وعي بذلك. لكن اذا كان من خصائص علاقة: «أنا-أنت» أن تشمل الشخص ككل، فإن الفعل الجنسي هو، بمعنى ما، نموذج لمثل هذه العلاقة: انه انجذاب كلي، واتصال شامل، وتبادل شامل.

وعندما نضع الفعل الجنسي داخل سياق علاقة «أنا-أنت» نستطيع أيضاً أن نرد على شكوى سارتر من أن اكتمال الفعل يحبط

* — كما هي الحال في البغاء الذي يتحول فيه الجنس الى مجرد وظيفة بيولوجية وربما حيوانية يكون فيها الآخر مجرد موضوع للاشباع (المترجم).

اندفاعه نحو الوحدة مع الآخر، فخطأ سارتر في هذه النقطة واضح، لأنه ينظر الى الفعل الجنسي منعزلاً كما لو كان شيئاً مكتملاً بذاته، مع أن الفعل (وربما كان من الأفضل أن نقول سلسلة كاملة من هذه الأفعال) يحدث في سياق علاقة بين شخصين وهذه العلاقة أوسع وأغنى بكثير جداً من الفعل الجنسي نفسه، وإن كان هذا الفعل يكشف هذه العلاقة بين الحين والحين ويثريها. والوحد المتشبي في الجنس، الذي يصبح فيه الشخصان، حسب تعبير الكتاب المقدس، «جسداً واحداً» هو جزء من وجد دائم أوسع نطاقاً بكثير يتغلغل فيه وجود كل من الشخصين في الآخر، بطرق لا حصر لها في «اتصال كلي». ولقد أصبح من الممكن في أيامنا الراهنة، نتيجة لتطور وسائل منع الحمل، فصل الفعل الجنسي عن الانجاب. ومقدار ما يحرر ذلك الأفراد بالنسبة للعلاقة الجنسية، وهو أمر طيب في حد ذاته، داخل سياق أوسع من علاقة «أنا-أنت» (الزواج) ينبغي الترحيب بمنع الحمل الى الحد الذي يستطيع معه اثراء العلاقات البشرية. ولكن على الرغم من الدور الاساسي للجنس بوصفه الطريقة التي يتجاوز بها الموجد ذاته عن طريق الجسم لكي يكون مع الآخر فاننا نجد هنا خطر ظهور أنانية مزدوجة.... egoismeadeux. فمنع الحمل، مثله مثل معظم المكتشفات الأخرى، مزدوج الدلالة من الناحية الأخلاقية. فهو يمكن أن يثري العلاقات بين الأشخاص، داخل سياق من المسؤولية، لكنه كذلك يمكن أن يوقف المجتمع عند مرحلة الوجود-مع-الآخر قبل أن يصل المرء الى مرحلة الوجود-مع-الآخرين، إن الرابطة بين النشاط الجنسي والنشاط الابداعي لا يمكن أن تنقسم. وإذا كان النشاط الجسمي هو الأساس الجسمي لأبسط أنواع الجماعة (الاتحاد الجنسي أو الزواج) فإنه كذلك الفعل الذي يملك امكانية تأسيس النظام التالي للجماعة، وهو الأسرة.

لقد حاولنا في هذا القسم أن نصف الدور الاساسي الذي يلعبه الجسد في العلاقة بين الأشخاص، وعلى الرغم من أننا قد ركزنا الانتباه على الجنس لما له من مكانة خاصة بين العلاقات الجسدية، فإن هناك بالطبع طرقاً أخرى للارتباط البدني، ومع ذلك فإن هذه الطرق الأخرى كثيراً ما يمكن تفسيرها بناء على نموذج جنسي. والأمر الذي يتضح حتى من خلال بحث موجز لهذه الموضوعات هو تنوع أساليب العلاقة وغموضها. والجنس نفسه، بتنوعاته وانحرافات التي لا حد لها، يعطينا مؤشراً لمدى اتساع العلاقات الممكنة. وقد تصل هذه العلاقة، في حالتها القصوى، الى حد مهاجمة المرء للآخر وسعيه الى تدمير جسده لكي يتخلص منه، لكن حتى لو اتخذنا هذا الموقف السلبي تجاه الآخر لوجدنا أنه برهان على حتمية الوجود الجسدي مع الآخرين بطريقة أو بأخرى.

٤ - الوجود مع الآخرين حين يكون أصيلاً ورائفاً.

لقد خصصنا معظم هذه الفصل لتأكيد حتمية الوجود مع الآخرين، فليس هناك انسان يشكل جزيرة منعزلة، وهذا واضح من التحليل الوجودي. ولكننا التقينا كذلك بوجهة النظر المقابلة، كما تتمثل في المذهب الفردي الذي يبدو مميزاً لمجموعة كبيرة من الفلاسفة الوجوديين. فكيف يمكن ان نوفق بين الحقيقة التي كشف عنها التحليل الوجودي، والتي توضح أساساً الطابع الجماعي للوجود البشري والحقيقة المساوية لها في الوضع والتي تقول إن الفلاسفة الوجوديين هم في معظم الحالات فرديون؟!

الحق أنه ليس من الصعب أن نبين كيف ينشأ هذه التناقض الظاهر، فجميع الوجوديين تقريباً، حتى أولئك الذين يولون أكبر قدر

من الأهمية لأفكار «الأنا-أنت» و «الوجود مع الآخرين»، يتفقون على أن العلاقات الاجتماعية البشرية على نحو ما نجدها عادة، مشوهة الى حد مؤسف. فالوجود اليومي بين الآخرين هو وجود زائف أعني أنه لا يتضمن حقيقة الذوات التي تشارك فيه، ولا ينبع من هذه الذوات ككل، والطريقة التي يتجمع بها الناس عادة لا تستحق اسم الجماعة، بل إن ما نجده إنما هو تشويه وعلاقة مشوهة، وفي ضوء هذه التجربة التي خبرها الوجوديون علينا أن نفهم نقدهم للمجتمع، ودعوتهم للفرد للخروج من الحشد لكي يحمل على كاهله عبء وجوده.

لقد وضع كيركجور أبو الوجودية الحديثة النموذج الذي سيتكرر كثيراً فيما بعد، فهو لم يُلَقَ بالآ إلى «الحشد» و «الجمهور»، وهو في الحق لم يجد تعاطفاً من هذا الجمهور طوال حياته. وهكذا يقول «إن الحشد، في مفهومه ذاته، هو الباطل Untruth. وذلك بسبب أنه يحيل الفرد تماماً إلى شخص غير مسئول لا يتوب ولا يندم، أو على أقل تقدير يضعف إحساسه بالمسئولية بأن يحيله إلى مجرد كسر (أو جزء ضئيل من كل)...» (١٤). وعلى الرغم من أن التوبة أو المسئولية لا تقبل القسمة ولا القياس الكمي، فإن هذه هي طريقة معالجتها عند الحشد، وهذا يعني في الحقيقة استبعادها، والواقع إن الجماعة تسيطر على الفرد بطريقة مرعبة. «إن الناس لو سمحوا لأنفسهم بالاندماج فيما يسميه أرسطو بالدهاء Multitude، وهو وصف مميز للحيوانات، فإن هذا التجريد (بدلاً من أن ينظر إليه على أنه أدنى من العدم، وهو بالفعل كذلك، وأدنى من أحط فرد) سيُنظر إليه عندئذ على أنه شيء ما، ولن ينقضي وقت طويل حتى يصبح هذا التجريد الهاً» (١٥). وربما كان كيركجور يقصد هنا بعضاً من فلاسفة القرن التاسع عشر المتطرفين

الذين ذهبوا الى أن كلمة «الرب» ليست سوى اسم أسطوري للمجتمع •. ولكن، بغض النظر عن ذلك، فانه كان يحتاج على تلك السلطات المطلقة التي سرعان ما يكتسبها المجتمع على الفرد، كما أن تحذيره من أن «الحشد» يمكن أن يتحول الى اله قد ظهرت نتيجة بعد ذلك بقرن واحد عندما ألهمت النازية الدولة. ولكن لا بد لنا من أن نلاحظ هنا أن التأثيرات العميقة للترعة الجماعية والمؤسسات الخائفة، كانت تتمثل لكيركجور خلال حياته في الكنيسة المسيحية، وفي وضع المسيحية كما كانت قائمة عندئذ، إذ أنها أصبحت مقطوعة الصلة تماماً بديانة العهد الجديد:

«لا بد أن نقول، وعلى أصح نحو ممكن، ان ما يسمى باسم العالم المسيحي (الذي يكون فيه الناس جميعا مسيحيين من نوع خاص بحيث يكون هناك بالضبط من المسيحيين بقدر ما يوجد من البشر) لا بد أن نقول إن تلك المسيحية ليست فقط طبعة سيئة للمسيحية، لكنها مليئة بالأخطاء المطبعية التي تشوه المعنى، وبألوان من الخلف والاضافات التي لا معنى لها، بل انها تسمي نفسها، بوقاحة باسم المسيحية» (١٦).

وإذا كان كيركجور قد استخدم لفظاً فيه ازدراء، هو «الحشد Crowd»، فإن نيتشه قد أطلق على هذه الحقيقة نفسها اسماً أقل مجاملة هو «القطيع Herd». فقد ابتكر القطيع «نسق القيم التي يسيطر بها على حياة الجنس البشري» ولقد اعتقد نيتشه بدوره أن القطيع قد استأثر بالصفات المميزة للرب: «الآن. وبعد أن سلمنا باختفاء الايمان

• ذهب ديفيد شتراوس الى القول بأن الفكرة المسيحية عن الاله-الانسان ليست سوى اسم للجنس البشري-قارن كتابنا «كيركجور رائد الوجودية» الجزء الأول أصدرته دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة (الترجم).

بالاله، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: من الذي يتكلم؟ وجوابي عن هذا السؤال، وهو جواب أستمدّه من البيولوجيا وليس من الميتافيزيقا—هو: أن غريزة القطيع هي التي تتكلم. أعني هي التي ترغب في أن تسود ومن ثم تراها تقول «ينبغي عليك!» وهي لا تسمح للفرد بأن يوجد إلا كجزء من كل، ولصالح الكل» (١٧) وأبرز ما يميز القطيع عند نيتشه هو «الوسطية» أو «القدرات المتوسطة» فهو لا يستطيع أن يتحمل شيئاً عظيماً، أو شيئاً استثنائياً، أنه يُسطح كل شيء ويجعله مستوياً ليصبح مألوفاً لا ضرر منه.

ولا شك أن هناك أصداًءً من نيتشه في وصف هيدجر لما يسميه «هم They» (ويعني بها الناس بصفة عامة وبغير تحديد) وهي القوة الغفلة التي لا سمة لها والتي تسيطر علينا جميعاً. ولقد اختار هيدجر مصطلح «هم» (١٨) بعناية لأن هذه الكلمة شائعة على ألسنتنا دائماً: «فهم سيرسلون رجلاً إلى القمر هذه العام»، «وهم لا يخوضون قط في القضايا الحقيقية». وكلمة «هم» يمكن أن تعني كل شخص أو أي شخص أولاً أحد! أن كلمة «هم» تعني الآخرين، لكنهم آخرون غير محددين، وإن كانوا مع ذلك يسيطرون على حياتنا.

وسوف يكون من التكرار المعاد أن نقبس نقباً من «هيدجر» تشرح مصطلح «هم They» بالتفصيل إذ أنه يقول تقريباً نفس الأفكار التي قال بها كيركجور ونيتشه فال «هم» يستبعد الاختيار، ويزيل عبء المسؤولية عن الفرد، ويسطح كل شيء ويهبط به إلى مستوى الوسطية ويحدد معايير الذوق والأخلاق. غير أن هيدجر يقدم لنا بالفعل فكرة جديدة حول علاقة الفرد في حياته اليومية بال «هم They»: فكل شخص هو الآخر، ولا أحد يكون هو نفسه. وهو يوسع هذه الفكرة باتقان بقوله: إن الذات الخاصة بالوجود اليومي

المتعين Dasein هي «ذات — هم They-Self» التي يميّزها عن الذات الأصلية — أي من الذات التي أمسكت زمامها بطريقة الخاصة وعندما يصبح الوجود المتعين ذاتاً مرتبطة بـ «هم» يتبدد في الآخرين «هم»، ولا بد له من أن يجد ذاته أولاً (١٩). وهذا يتضمن بالتأكيد تداخلاً حتمياً بين الفرد والآخرين، لكنها علاقة تحرم الفرد من ذاته الحقيقية وتجعله خاضعاً تماماً لسيطرة الآخرين، ومع ذلك فانه هو نفسه يساهم، بطريقة تنطوي على مفارقة، في ضمان هذه السيطرة لقوة «هم» غير الشخصية.

ويستخدم كارل يسبرز تعبير وجود — الجميع. mass-existence أو «الجميع mass» للدلالة على سيطرة الدماء غير المفكرين على الحياة وعلى المعايير. ويرى أن مثل هذا الخطر قد انتشر بدرجة شديدة، في ظروف المعيشة المجاورة للمدينة الصناعية والحضرية وهو يعرضها على وجه الخصوص في كتابه: «الانسان في العصر الحديث Man in the Modern Age».

وحتى مارتن بوبر على الرغم من أنه أكد أهمية الجانب الايجابي في العلاقات بين الأشخاص، كان واعياً تماماً للوجه الآخر من العملة. وحتى ان ظل بعيداً تماماً عن المذهب الفردي فان صيغة العلاقة: «أنا — أنت» مهددة باستمرار بخطر الاتزلاق الى صيغة العلاقة «أنا — هي» فالعلاقة الحقة بين الأشخاص هي زهرة نادرة، سرعان ما تذبل.

ولكن، ما المعيار الذي يميّز به المرء بين الوجود الأصيل والوجود الزائف في حالة الوجود مع الآخرين؟ الوجود الأصيل مع الآخرين هو بالضغط ذلك اللون من العلاقة بالآخر الذي يعمل على تأكيد الوجود البشري بكل ما في هذه الكلمة من معنى، أي أنه يجعل ما هو بشري يبرز على أنه كذلك عن طريق الحرية والمسؤولية. أما الوجود الزائف مع

الآخرين فهو يطمس الجوانب البشرية والشخصية الأهميلة، وكلما كانت العلاقة مع الآخرين تنطوي على ضياع الجانب الشخصي والانساني، دل ذلك على أنها وجود زائف. وعلى ذلك فنحن نجد هنا مفارقة Paradox فالوجود الفردي الخالص غير ممكن ويصعب أن نسميه بالوجود البشري، ومع ذلك فنحن نقول عن الوجود مع الآخرين إنه يكون أصيلاً «بمقدار ما يترك الأفراد أحراراً لكي يبرزوا ما في شخصياتهم من تفرد. فالجماعة الحققة هي التي تسمح بتنوع حقيقي.

إن الوجود الزائف مع الآخرين هو ذلك الوجود الذي يفرض على الناس التجانس Uniformity ربما باسم فهم خاطيء لمبدأ المساواة Egalitarianism *، بحيث يطمس أي نوع من الامتياز بينهم. ولقد وصف النقد الوجودي للوجود الجمعي — mass-existence في بعض الأحيان بأنه يعبر عن «تحيز أرستقراطي، ولا شك أن هناك مثل هذه الميول عند بعض الكتاب الوجوديين، لكنني أعتقد أن الجمهور لا يطبق الضعف كما أنه لا يطبق القوة، ولا يطبق الدونية inferiority بمقدار مالا يتحمل التفوق Superiority وهذا ما أدركه نيتشه بوضوح كاف: «في رأيي أن القطيع يسعى الى الابقاء على نوع واحد من البشر وتدعيمه، وهو بذلك يدافع عن نفسه من جانبين: فهو يدافع عن نفسه من ناحية ضد أولئك الذين انحطوا من بين صفوفه (كالمجرمين ... الخ). وضد أولئك الذين ارتفعوا فوق مستواه الراكد» (٢٠).

فما لا يستطيع الوجود الجمعي الزائف مع الآخرين أن يتحملة هو: الاختلاف أعني أي شيء يبعد عن المعيار المقبول. ومن هنا

* فهم خاطيء للمساواة ظهر بصفة خاصة ابان الثورة الفرنسية، كان يعتقد أن المساواة هي «تسوية الناس» بعضهم ببعض والغاء أية فروق فردية بينهم. وليس مساواتهم أمام القانون (المترجم).

يكون من الخطأ الظن بأنه يهدف فقط الى الخط من المستوى الممتاز إنه نفس الموقف الوجودي الكامن وراء التعصب ضد الشخص المختلف في اللون أو الجنس: فإذا كان الشخص مختلفاً: «فهو مختلف وهو ليس واحداً منا على نحو ما نقول عادة في تعبيراتنا الشعبية ذات الدلالة البالغة. وحتى الأشخاص المعوقين رغم كل ما يقال من أحاديث الشفقة عن ظروفهم الخاصة كثيراً ما يكونون ضحايا التمييز، لأنهم لا يتلاءمون مع المعيار القائم ولا يشبهون «غيرهم» من الناس. ومادام النقد الوجودي «للجمهور» ينظر اليه عادة في إطار أن الجمهور يعمل على الخط من مستوى الأشخاص «الاستثنائيين» الذين يرتفعون فوق أوساط الناس، فمن المهم أن نتذكر أن الدافع الجمعي تجاه التجانس Uniformity وليس فيه بالمثل مكاناً لأولئك التعساء الذين يكونون دون المستوى العادي أو المتوسط.

ولا أشك أن قدراً كبيراً مما يسمى بالروح الجماعية، على مستوى العلاقات اليومية بين الأشخاص، ينتمي الى النوع الزائف. انه ببساطة ما يسمى: بالجمهور، أو القطيع، أو الجموع أو الـ «هم» They أو ما شئت من أسماء. انه الضغط في سبيل التجانس، وهو أمر قد زاد زيادة هائلة في العصور الحديثة عن طريق وسائل الاتصال الجماهيرية والانتاج بالجملة الذي أغرق المجتمعات الاستهلاكية. وفي ضوء هذه الخلفية ينبغي أن تفهم فردية الوجوديين، اذ لا سبيل الى بناء جماعة أصيلة الا بكسر طوق هذا الوجود المشوه مع الآخرين. وفي استطاعة المرء أن يشبه ذلك بمرحلة «القوة السوداء» في صراع الزوج الأمريكيين للحصول على حق المواطنة الكامل. فينبغي أن تتحطم علاقة الاضطهاد ويظهر الاحساس بالاستقلال والشعور بالكرامة قبل أن يصبح من الممكن قيام أية علاقة إيجابية أصيلة.

وحتى في مثل هذه الحالة فسوف يظل هناك انقسام أساسي في الرأي، فيما يبدو بين نوعين من الوجودية حول مشكلة الوجود مع الآخرين، فأحد هذين النوعين يذهب الى أن قيام الفرد بفسخ علاقته بالمجتمع الزائف يمثل الخطوة الأولى في سبيل التحرر الذي يتيح له تكوين علاقات حقيقية أصيلة مع الآخرين. أما النوع الثاني فيرى أن جميع المحاولات التي تبذل للوصول الى وجود أصيل مع الآخرين هي محاولات محكوم عليها بالفشل، ويبدو أن هذه الوجهة الثانية من النظر هي التي اعتنقها سارتر Sartre، على الأقل في الفترة التي كتب فيها: «الوجود والعدم»، غير أن غموض العلاقات البشرية والتباسها، وميل أحد الأدوار الى الانتقال للاتجاه المضاد، ينبغي ألا يجعلنا ننتهي الى نتائج متشائمة. والواقع أن دراسة «سارتر» للعلاقة الجنسية قريبة الشبه جداً من تحليل هيجل الدقيق العميق للعلاقة بين السيد والعبد (٢١). غير أن ما ينبغي علينا أن نذكره هو أن هذه العلاقة الخاصة لم تكن على الإطلاق الكلمة الأخيرة في جدل الروح.

فاذا كان يبدو أن الوجوديين يتجهون الى اظهار العلاقات بين الأشخاص على أنها تظل في العادة على المستوى الزائف وغير الأصيل، واذا كان يبدو أنهم يجذبون المذهب الفردي بوصفه تمرداً على هذا الزيف، فإن هذه ليست على الإطلاق الكلمة الأخيرة في هذا التحليل. ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن معظم هؤلاء الفلاسفة لم يحددوا شكل الوجود الأصيل مع الآخرين بطريقة واضحة المعالم.



الفصل السادس

المعرفة والفهم .

- ١- الوجودية ونظرية المعرفة .
- ٢- الفهم، والاستقراء والتأويل .
- ٣- أشكال المعرفة .
- ٤- مشكلة الحقيقة .

١ - الوجودية ونظرية المعرفة

ترتبط مشكلة المعرفة (الابستمولوجيا Epistemology) بمشكلة الوجود (الانطولوجيا Ontology) برباط لا ينفصم، فكل ادعاء بالمعرفة لا بد أن يتضمن فيما يبدو، تقريراً عما هو موجود وغير موجود، في حين أن أي تقرير عن الواقع هو كذلك ادعاء بالمعرفة؛ ويصعب بسبب هذه العلاقة المتبادلة أن نعرف إن كان هناك أي معنى لقولنا إن نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) سابقة على نظرية الوجود (الانطولوجيا) أو أن نظرية الوجود هي التي تسبق نظرية المعرفة.

ومع ذلك فقد جرت العادة في تاريخ الفلسفة على القول بأن إحدى هاتين المشكلتين سبقت الأخرى: ففي العصور الحديثة كان السبق من نصيب مشكلة المعرفة حيث أعطى ديكارت في الجانب العقلاني ولوك في الجانب التجريبي، دفعة قوية للبحث الفلسفي في أسس المعرفة والفهم البشريين. كما أن كانط، قبل أي شيء، بحث شروط معرفتنا، وحدودها ومدى صحتها بطريقة أثرت في كل فلسفة جاءت بعده، فما الذي نستطيع أن نعرفه عن يقين...؟ لقد كان ذلك سؤالاً أساسياً، ولم يكن من حق المرء (حسبما ساد الاعتقاد لدى الكثيرين) أن يطرح أسئلة أخرى عن الواقع قبل أن يجيب عليه.

غير أن ظهور الوجودية قد عكس هذا الترتيب المألوف، وبدأ الارتياح في شرعية سيادة نظرية المعرفة التي استمرت فترة طويلة. فالوجود البشري هو نقطة البداية المعترف بها عند الفلسفة الوجودية، وإن كان علينا أن نلاحظ أن ذلك لا يعني فكرة الوجود البشري، بل الوجود العيني ذاته الذي نتصل به اتصالاً مباشراً بوصفنا موجودات بشرية. وما دامت هذه الفلسفة تبدأ من الواقع (وهو الوجود البشري)

فإن مشكلة المعرفة لا تنشأ إلا بعد ذلك وتكون تابعة لمشكلة الوجود، وعلى حد تعبير هيدجر «المعرفة لون من الوجود ينتمي الى الوجود-في-العالم» (١).

وهو يستطرد في الحال، ليتساءل عما اذا لم تكن هذه العبارة قد ألغت مشكلة المعرفة، يبدو واضحاً أنها قد فعلت ذلك بمعنى من المعاني. فالواقع أن الوجوديين لا يضيعون وقتاً طويلاً في مناقشة مشكلة المعرفة في صورتها التقليدية، ولا يرجع ذلك، كما ظن البعض فيما يبدو، الى أن الوجوديين جميعاً يرفضون النزعة العقلية.. anti-intellectualists وأنهم مخلوقات عاطفية تهتم بالوجدان والاندفاع، ومن ثم لا تبالي بالمعرفة أو الفهم الدقيق أو الحقيقة. فلم يكن الوجوديون قط على هذا النحو من الإهمال ونفاد الصبر بالنسبة للمشكلة الابستمولوجية (المعرفية)، بل إن نفاذ صبرهم يرجع الى اقتناعهم بأن الطريقة المألوفة في تناول مشكلة المعرفة هي طريقة خاطئة، تثير مشكلة مزيفة.

ويكمن الخطأ في أن يبدأ المرء بكيانين يُفترض أنهما منفصلان تماماً ثم يقوم بمحاولة الجمع بينهما بعد ذلك، فإذا ما بدأ المرء من الذات المفكرة *Res Cogitans* والكون المادي *Res Extensa* فكيف يمكن للذات البشرية أن تخرج من ذاتيتها بحيث تستطيع أن تعرف العالم؟ ولا شك ان أول خطوة خطاها ديكارت في استدلاله، قد نُظر اليها، عادة، على أنها أقوى الحجج في الفلسفة، وهي قوله: «أنا أفكر، إذن، أنا موجود *Cogito, Ergo, Sum*»، فارتياحي وشكي العميق هو نفسه ضرب من التفكير يبرهن على وجودي. غير أن الفيلسوف الوجودي ينتقد هذه الحجة الكلاسيكية ويصفها بأنها مجردة، فأننا لست أساساً ذاتاً مفكرة، ولكنني أولاً وقبل كل شيء موجود، والوجود هو شيء

أوسع بكثير من التفكير وأسبق منه .

يميل الفيلسوف الوجودي، اذن، الى قلب هذه الحجة رأساً على عقب بحيث يقول: أنا موجود، اذن، أنا أفكر. لكن ما الذي يعنيه بقوله: «أنا موجود»؟ إنه يعني أنني موجود على نحو أستطيع معه أن أتجاوز ذاتي.... Exist. لكن هذا الضرب الأخير من الوجود يرادف بدوره القول بأنني: «موجود—في—العالم» أو بعبارة أخرى: «أنا موجود مع — الآخرين»، وهكذا لا تكون المقدمة المنطقية للحجة مجردة بالقدر الذي توحى به كلمة «أنا أفكر»، أو حتى «أنا أوجد»، مفهومة بالمعنى الانعزالي؛ لأن المقدمة هنا هي الواقع بكل ما فيه من ثراء وتعقيد: أنا — مع — الآخرين — في — العالم. وهذا الواقع ليس شيئاً يُثنى ويقام بواسطة حجة أو نظرية في الاستمولوجيا: إنه المعطى الأول الذي علينا أن نفقه فيما يلي ذلك من تفكير.

ولقد استطاع جون ماكجري John Macmurray، بعناية وحرص، محاولة نقل بداية الفلسفة من الذات المفكرة المجردة الى أساس أكثر عينية في التجربة البشرية الشاملة المتعددة الأبعاد، تجربة الانهماك في الشئون الدنيوية، عندما أحلّ مصطلح «أنا أفعل» (أو الذات بوصفها فاعلة) محل «أنا أفكر»، واعتبر الصيغة الأولى هي التي يجب أن تبدأ منها الفلسفة. لكن «أنا أفعل» ليست مجرد «ضد» «للأنا أفكر»، بل ان تصور «الفعل»، كما يقول، هو تصور شامل....» (٢). فالفعل (في مقابل النشاط العشوائي البحت) يشمل التفكير ويتضمنه. والذات المفكرة هي تجريد من شمول كلي للذات بوصفها فاعلة. ويلخص «ماكجري» العلاقات القائمة بين الذات بوصفها ذاتاً فاعلة، والذات بوصفها ذاتاً مفكرة في أربع قضايا على النحو التالي:

١ — الذات: فاعلة ولا توجد الا كذات فاعلة فحسب.

٢ — الذات : ذاتاً مفكرة، لكنها لا يمكن أن توجد كذات مفكرة، بل هي لا تكون منكراً الا لأنها فاعلة.

٣ — تكون الذات مفكرة في ذاتها ولذاتها بوصفها فاعلة.

٤ — الذات لا يمكن أن تكون فاعلة الا لأنها كذلك مفكرة. (٣)

ويذهب «ماكمري» الى أن اختيار صيغة «الأنا الفاعل» بدلاً من «الأنا المفكر» كبداية للفلسفة سوف يؤدي الى تخطي كثير من المشكلات التي ثبت أنها من أكثر المشكلات عناداً في الفلسفة، فهي الصيغة التي تتفادى بصفة خاصة ثنائية أولى بين الذهن والمادة، بين الجسم والنفس، بين الذات والعالم، وهي الثنائية التي ترجع اليها متناقضات الفلسفة الحديثة.

ورأي ماكمري في هذد الموضوعات قريب الشبه جداً من موقف كثير من الوجوديين، ولقد سمحنا لأنفسنا أن نتخذ منه هنا مثلاً لنا لأنه عرض بالتفصيل في كتاباته لمناقشة هذه المشكلة ولكن ذلك لا يعني أنه يلحق بزمرة الوجوديين، وعلى أية حال، فمن هو الذي قبل هذا اللقب عن رضا وطواعيه؟!

لكن علينا أن نواجه مشكلة ما اذا كان الفيلسوف الوجودي (أو أي شخص آخر يشبهه في تفكيره) قد تجنب الخوض في مشكلة المعرفة وأراح نفسه من عناء مناقشة موضوع ظل لفترة طويلة يُعَدُّ من أعقد وأصعب المشكلات الأساسية في الفلسفة—أنجد هنا محاولة لسلوك طريق مختصر وللتسليم بما كان ينبغي البرهنة عليه؟ أنا لا أعتقد ذلك. وإذا كنا قد انتهينا الى البرهنة على أن مشكلة المعرفة مشكلة صعبة وعسيرة، بل حتى غير قابلة للحل في ظاهرها أفلا يمكن أن يعود ذلك الى أنها قد صيغت بطريقة خاطئة. ؟ ذلك لأن المرء اذا ما بدأ بالشخص العارف والشيء المعروف بوصفهما كائنين منفصلين فربما

كان من المستحيل عليه بعد ذلك أن يجمعهما معاً، أو أن يخرج، بطريقة مقنعة، من شرك «مذهب الذات الوحيدة Solipsism»، أما الفيلسوف الوجودي فهو كما ذكرنا من قبل لا يبدأ من شيئين منفصلين يكون عليه أن يجمع بينهما، بل يبدأ من وحدة: الوجود — مع — الآخرين — في — العالم. إنه يبدأ من الأساس الذي يهمه: وهو أنه لا توجد ذات منعزلة في جانب ثم يكون عليها بعد ذلك أن ترتبط بالعالم أو مجموعة أخرى من الذوات تقف في مواجهتها. لكن ذلك لا يلغي المشكلة الابستمولوجية (مشكلة المعرفة)، مشكلة شروط معارفنا وحدودها وحقيقتها وإنما يُضفي على المشكلة شكلاً مختلفاً إذ ينظر الى الوجود على أنه يشمل المعرفة (أو فعل التفكير أو الذات بوصفها مفكرة) فالمعرفة تخط من الوجود — مع — الآخرين أعني أنه ينظر اليها كالخيط المجدول الذي لا يوجد الا وهو يشكل العقدة نفسها أو وهو يدخل في علاقة متعددة الاشكال، وهكذا تظل المشكلة الابستمولوجية قائمة، لكنها تصبح الآن مشكلة فرز وتصنيف هذا الخيط الجزئي الخاص وتقدير تحليل فينومينولوجي لعلاقة الذات — بالعالم في طابعها الابستمولوجي النوعي الخاص. ومثل هذا التحليل لا بد أن يشمل معالجة لموضوعات مثل: طبيعة الفهم، وأنماط المعرفة، ومشكلة الحقيقة.

لقد سبق أن وضعنا أسس الجانب الحالي من بحثنا في الفصول السابقة، ففكرة الوجود نفسها Existence بوصفها تعني خروج المرء عن ذاته قد احتوت بالفعل على مضامين هامة بالنسبة لنظرية المعرفة، وعندما اخترنا الوجود الذي يجاوز ذاته..... Ex-sistence على أنه الوصف الأساسي الذي يناسب وضع الانسان، فاننا بذلك قد قررنا بالفعل سمة أساسية يتسم بها الانسان، وهي سمة الانفتاح

Openness؛ أو أن لديه—على الأقل—امكانية ذلك، فمعنى وجود المرء هو أن يوجد خارج ذاته، وأن يكون جنباً الى جنب مع الآخرين، فالإنسان ليس ناسكاً—ولم يكن قط مثل هذا الناسك، لم يكن قط ذاتاً مغلقة على نفسها، مكتفية بذاتها، ثم تخرج من ذلك عن نفسها لتطور علاقات مع العالم أو مع الذوات الأخرى. بل هو من الأصل يخرج عن ذاته فعلاً ليكون بين الأشياء ووسط الأشخاص الآخرين. وليس في استطاعتنا أن نقول إنه موجود الا لأنه يدخل في مثل هذه العلاقات.

على أن ما كان ضمناً في فكرة الوجود أصبح أكثر وضوحاً في مناقشتنا للعالم ولغيره من الموجودات. ولقد سبق أن رأينا أنه ليس ثمة وجود بشري بدون العالم وبدون الموجودات الأخرى. وهكذا نجد أن معرفة العالم ومعرفة الآخرين متضمنة بالفعل في فكرة الوجود. ولم تكن مناقشتنا للجسد تقل عن ذلك أهمية، فوجودك لا يعني فقط أن تملك جسداً، لكنه يعني أن تكون جسداً، ومن خلال وجودك كجسد يمكن أن تكون لك ادراكات حسية، واحساسات، الى غير ذلك مما يشكل مضمون المعرفة، فقولنا عن الموجود إنه جسد يعني أنه وحدة نفسية—بدنية Psychosomatic. ومرة أخرى يرفض الفيلسوف الوجودي أن يبدأ من ثنائية النفس والبدن. غير أن ذلك لا يعفيه من الالتزام بتقديم أفضل ما يستطيع من تفسير للكيفية التي يمكن بها حدوث الادراك الحسي، والفهم، والمعرفة، داخل وحدة الوجود — في — العالم.

٢ — الفهم، والاسقاط، والتأويل

لا بد من الاعتراف بأنه ليس من المألوف أن نجد في كتابات

الوجوديين مناقشة صريحة ومنظمة لطبيعة المعرفة والفهم. وربما كان علينا أن نتوقع من هؤلاء الكتاب — في تمردهم على ما اعتبروه موضوعات تجريديّة في الفلسفة التقليديّة — أن يولوا عناية كبيرة بالوجدان، والارادة والفعل، أكثر من الجانب العقلي في وجود الانسان، لا سيما أنهم يؤكدون أن معرفتنا ذاتها تصطبغ بصبغة انفعالية *Passional* كما أن فهمنا يتلون بلون حالتنا المزاجية. غير أن من المؤسف حقاً أنهم — بصفة عامة — لم يعطوا المزيد من الاهتمام لمشكلة المعرفة.

لقد ذهب الوجوديون، كما فعل كانط Kant الى القول بأن للمعرفة البشرية جذراً مزدوجاً: فهناك المعطى، أي المعطيات الحسية من ناحية، ثم هناك من ناحية أخرى مساهمتنا الذهنية الخاصة التي تنظم بواسطتها المعطيات وفقاً لصور قبلية *a priori* يقول برديايف: «ان الإدراك الحسي بماله من طبيعة بالغة العمق، لا يمكن أن يكون مجرد انعكاس طيع للواقع أو تكيف مباشر للمعطيات بل هو أيضاً تغيير ايجابي لشكل الوجود الخارجي واضفاء للمعنى عليه» (٤)

وسوف نهتم في هذه المناقشة اهتماماً أساسياً بهذا العنصر الايجابي الذي يضيف المعنى على الوجود في عملية الفهم. والنشاط الايجابي الذي نلتقي به هنا هو الذي سمي في كتابات «هيدجر»، و«سارتر» باسم «الاسقاط *Projecting*» وهي تسمية مناسبة، فالموجود البشري يقوم بعمليات اسقاط مستمرة لأن ذلك جزء من وجوده، أعني من خروجه المستمر عن ذاته، فهو باستمرار يسقط ذاته على ما يحيط به.

وفي كتاب «هيدجر» الوجود والزمان» يلتقي القارئ بأنواع محيرة من الاستخدامات التي ترد فيها كلمة: «الاسقاط»، فهناك اسقاط

للذات، واسقاط للوجود، والفهم. وللإمكانات، وللمعنى، وللعالم،
وللطبيعة، كما أن هناك اسقاطاً على الامكانات والمعنى، والعالم،
وتلك أمثلة قليلة لما يردد بكثرة طوال الكتاب. (٥)

وربما كان من المشكوك فيه أن يكون هيدجر قد استطاع أن يحافظ
طوال حديثه على معنى متسق، وإن كان المعنى العام واضح بما فيه
الكفاية: فمعنى الاسقاط Project، هو الطرح إلى الأمام أو الالتقاء إلى
الأمام، فالوجود البشري في تجاوزه لذاته، يلقي بنفسه إلى الأمام في
امكاناته، وهو يلقي بهذه الامكانات إلى الأمام في بيئته، وهو يفهم
البيئة في إطار الامكانات التي يلقيها أو يسقطها عليها. وهو بهذه
الطريقة يسقط المعنى ويبنى عالماً مفهوماً. وهاهنا ترتبط مناقشتنا
الحالية بمناقشتنا السابقة عن تكوين العالم، فالعالم نفسه مشروع
Project أو نسق من المشروعات Projects يكون فيه المعطى هو المضمون
أو المادة الخام للعالم، لكن صفة العالمية Worldhood، بالمعنى الدقيق
أي كونه عالماً؛ إنما تنبئ في إطار المشروعات المغروسة قبلاً a Priori في
اهتمامات الوجود البشري.

لقد استبقنا الكلام عن طبيعة الفهم اليومي عندما ناقشنا فيما
سبق عالم كل يوم فتحن عندما نسقط اهتمامنا على هذا العالم نفهم
شيئاً ما، كما أننا ندرك فائدته ومنفعته لنا، كما أن الطفل يفهم شيئاً
ما عندما يتعلم «غايات الأشياء»، فهو يسقط إمكاناته عليها، وبذلك
تكتسب هذه الأشياء معنى ومغزى.

٥ — كلمة Project مؤلفة أصلاً من مقطعين هما Pro بمعنى أمام أو «إلى الأمام»
و Jet بمعنى يلقي أو يطرح فيكون «الاسقاط» حرفياً هو الالتقاء إلى الأمام ومنه
أيضاً كان المشروع Project الذي ينوى المرء تنفيذه في المستقبل (المترجم).

لا شك أن الفهم في أصله ذو طابع عملي هو طابع الحياة اليومية، وكثيراً ما يقال إن الموهبة العقلية عند الإنسان قد تطورت بناء على استجابته للحاجات البيولوجية، ففهم العالم يعني أساساً أن تكون قادراً على التغلب على ما فيه من مشكلات ومصاعب، وأن تعرف كيف تشق طريقك فيه، وتربط بين الأشياء والاهتمامات البشرية، وتجعلها في خدمتك، وأن تعرف كذلك كيف تتجنب الأخطار. ومثل هذا الفهم للعالم يُسقط على الظواهر إطاراً بشرياً، ويصنفها في مقولات طبقاً لهذا الإطار. ونستطيع أن نسمي ذلك فهماً عملياً تمييزاً له عن الفهم النظري، ويمكن أن يتبدى الفهم العملي نفسه ببساطة في أنماط الفعل، مثلاً: في الطريقة التي نتناول بها الأشياء أو نتعامل معها، رغم أننا قد لا نصوغ هذه الطريقة في قالب لغوي على الإطلاق، فقد نجد أنه من الصعب جداً أن نفعل ذلك. ولهذا السبب فقد يكون الإدراك العملي لشيء ما أصعب جداً من الوصول إلى فهم نظري له: فالفهم النظري لتعاليم كتاب عن أصول الحكم كتبه أحد علماء السياسة أسهل بكثير من استيعاب فن الحكم على يد أحد عظماء رجال السياسة. ونحن عندما نتحدث عن «فن» أو «مهارة» بظراً على يالنا ضرب من ضروب الحكمة العملية التي يمكن صياغتها صياغة دقيقة في مجموعة من القضايا. لكن لا شك أن ذلك ضرب أصيل من الفهم، والحق أنه ضرب بالغ الأهمية، فهو يعتمد على أن يُسقط المرء ذاته في موقف ما بطريقة تجعله يستفيد من الامكانيات التي يطرحها هذا الموقف، ولهذا قيل عن السياسة إنها: «فن الممكن».

ولقد تطور الفهم النظري من الفهم العملي، رغم أن النظرية والتطبيق ينبغي ألا يكونا متضادين على نحو مطلق، فمن الواضح أنه لا يوجد تطبيق يستحق اسم «الفن» أو «المهارة» (سواء أكان في

ميدان الصيد او الزراعة، أو الهندسة، أو الألعاب الرياضية، او حكم الدولة) لا يحتوي على نظرية ضمنية أو استبصار للطريقة التي تسير بها الأمور أو ترتبط في ميدان النشاط المعين. وبالمثل لا توجد نظرية خالصة تماماً بحيث تتحرر من كل اهتمام عملي. وقد تكون التفرقة بين النظرية والتطبيق مسألة نسبية لكنها مع ذلك نافعة وهامة. فعندما ينتقل المرء من الممارسة العملية الى النظرية، فانه ينتقل في هذه الحالة من الجزئي الخاص الى العام، ومن العيني الى المجرد ومن الموجود بالفعل الى ماهو مفترض، ومن الحالة التي يكون فيها الاهتمام بالموجود في أعلى درجاته، الى الحالة التي يقل فيها هذا الاهتمام، وربما الى النقطة التي يتلاشى عندها. وحين يحدث ذلك فإن المرء ينتقل كذلك من عملية اسقاط المقولات المرتبطة بالاهتمام الى مقولات نظرية أكثر: مثل مقولات الفهم التي وصفها كانط، أو الى تصورات العلم الطبيعي.

ويناطر الاختلاف بين الفهم النظري والفهم العملي، اختلاف أكثر وضوحاً بين نظرتين الى مشكلة المعرفة: النظرة الوجودية، والنظرة المميزة للتراث الفلسفي. فلقد اتخذ هذا التراث من الفهم العلمي معياراً، ورأى أن المقولات النظرية تدل على بنية الفهم الأساسية، في حين أن الوجوديين، جعلوا من الفهم العملي معيارهم، بوصفه النمط الأساسي أكثر من غيره، وافترضوا أن الفهم العلمي مستمد منه. وربما كان الخيال هو الذي يقوم بدور الربط بين هذين الشكلين من أشكال الفهم، وهو الذي يلعب في كل منهما دوراً مختلفاً. فمن الواضح أن أي ضرب من اسقاط الممكنات (في المستقبل) يتضمن تخيلاً. كذلك نجد الحاجات العملية هي التي تحرك الخيال في عملية الفهم اليومية. كما يلعب الخيال أيضاً دوراً رئيسياً في الفهم العلمي وفي وضع

الفروض على سبيل المثال، لكن ما يُحرك الخيال هنا ليس الحاجات العملية، بل الرغبة في المعرفة.

وبهذه المناسبة فقد عالج «هيدجر» في كتابه عن كانط المسمى: «كانط ومشكلة الميتافيزيقا»، دور الخيال في عملية المعرفة وعلاقة الفيلسوف الوجودي بالنظرة التقليدية الى نظرية المعرفة. وذهب هيدجر الى أن الصفحات الاحدى عشرة التي خصصها كانط لجدول المقولات في كتابه «نقد العقل الخالص» تشكل لب الكتاب كله (٦). فهو يرى أن الخيال والطبيعة الزمانية للانسان هما الشرطان الأساسيان اللذان يجعلان الفهم ممكناً. والحياة والزمانية هما، بال ضبط، مانراه في عملية اسقاط الممكنات، والمعاني، بل والعالم نفسه.

والحديث عن اسقاط المعاني يدل كذلك على أن كل ضرب من ضروب الفهم يشتمل على فعل من أفعال التأويل. فأى شيء يمثّل أمامنا، نراه أو نسمعه على أنه «شيء ما». فنحن نرى بقعة لون في الأفق على أنها مبنى، ونسمع صوتاً على أنه محرك نفّاث. وتحديد المعاني يعني أن لدينا بالفعل اطاراً مرجعياً (أو مجموعة من الأطر المرجعية) «نضع» فيها الموضوعات المختلفة التي نلتقي بها في تجربتنا. ولقد سبق أن درسنا أثناء مناقشتنا للعالم نفس هذه الظاهرة بطريقة مختلفة قليلا، عندما لاحظنا أن الوجود البشري يميل الى ضم كل شيء الى عالمه لكننا لاحظنا أيضاً في ذلك السياق أن هناك «عالم» كثيرة. ونحن الآن، بالمقابل نزعّم أن هناك طرقاً كثيرة متعددة للفهم — لا الطريقة النظرية والطريقة العملية فحسب — بل في استطاعتنا أيضاً أن نقول ان هناك الفهم الذي ينتمي الى الفنان، والى المؤرخ، والى اللاهوتي .. الخ. وكل فهم، بمقدار ما يتضمن فعلاً من أفعال التأويل يشتمل على فهم مسبق أو طريقة في النظر الى الأشياء، أو

طريقة في تصور الأشياء التي تحدد كيف ندركها. وقد يصبح الفهم المسبق نفسه موضوعاً للبحث كما هي الحال عندما نبحث الى أي حد تكون مقولاته القبلية *a priori* كافية لادراك مضمون التجربة وتفسيره. وفي الفهم النقدي لا بد أن يكون هناك دور فعال متبادل بين المقولات المُفسَّرة والمعطيات الفعلية للتجربة. ان الجهاز التصوري الذي نشاركه بالفعل في هذه العملية ضروري اذا ما أردنا أن ندمج مادة التجربة في الفهم. غير أن المقولات نفسها لا بد أن تكون مرنة وطيعة وقابلة للمراجعة لو أريد لها أن تكون كافية لتجربة متوسعة، ويمثل هذا التفاعل يتقدم الفهم، ويمكن أن يزودنا تاريخ العلوم الطبيعية بأمثلة كثيرة على ذلك.

٣ - أشكال المعرفة

عندما نتحدث عن المعرفة فان ذلك يعني أن الفهم قد وصل الى درجة من الكفاية تكفل لنا قدراً معقولاً من اليقين بالنتائج التي يصل اليها. وأنا أقول «قدراً معقولاً من اليقين»، لأنه ربما لا يكون في استطاعة الانسان أبداً أن يصل الى يقين مطلق. وربما كنا نستخدم فعل «يعرف» (To Know) بحرية أكثر من اللازم، اذ كيف نستطيع أن نعرف حقاً أننا نعرف؟ غير أن الاستخدام العادي المألوف يسمح لنا أن نتحدث عن «المعرفة» عندما لا نكون قد وصلنا الى يقين مطلق. وسوف نناقش في هذا القسم «المعرفة» بالمعنى الواسع لهذه الكلمة وليس بمعناها الضيق.

هناك أنواع مختلفة من المعرفة، وقد حدث بالفعل تمييز بين هذه الأنواع في الفلسفة والموقف العادي أو الطبيعي معاً. ولقد لمسنا بالفعل التفرقة بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، لكن هناك تفرقة أهم بين

معرفة واقعة معينة a fact ومعرفة شخص ما a Person — وهي تفرقة بلغت من العمق حداً جعل كثيراً من اللغات تخصص أفعالاً خاصة للتعبير عن هذين الضربين من المعرفة، ومعرفة المرء لذاته هي ضرب آخر هام من المعرفة.

جرت العادة في أية نظرية للمعرفة أن يقع الاختيار على طريقة معينة من طرق المعرفة لتكون بمثابة النموذج الذي يُحتذى. ففي الماضي كانت الأولوية للمعرفة الرياضية لما تمتاز به من دقة، ووضوح، و يقين لا تتوفر في المعرفة التي يمكن بلوغها في أي مجال آخر من مجالات البحث، غير أن كثيراً من الفلاسفة يذهبون الآن الى أن هذه الخصائص التي تتميز بها المعرفة الرياضية ترجع الى انها في طابعها الأساسي تحصيل حاصل. وفي الوقت الحاضر أصبحت العلوم الطبيعية هي التي تستحق، على الأرجح، أن تزودنا بالمعيار الذي نقيس به ما نعتبره معرفة، فهي تزودنا بالعنصر التجريبي الذي تفتقر اليه الرياضيات ذاتها، لكن عندما تطبق التصورات الرياضية على موضوعات العلوم التجريبية، فإن هذه العلوم تستطيع في مثل هذه الحالة أن تصل الى قدر ما من «الدقة» التي يتضمنها، فيما يبدو، حديثنا عن «المعرفة».

لكننا نجد الوجوديين، مرة أخرى، يسبحون ضد التيار، ذلك لأن نموذج المعرفة الوجودي ليس هو المعرفة الموضوعية بالوقائع التجريبية، التي تسعى اليها العلوم، وإنما هو المعرفة بالأشخاص. ومثل هذه المعرفة اما أن تكون معرفة ذاتية أي استبطانية للذات، وإما معرفة بالأشخاص الآخرين نحصل عليها بالالتقاء بهم. وربما كانت معرفة المرء بذاته، بمعنى ما، قادرة على أن تزعم قدراً من اليقين لا يمكن الحصول عليه بطريقة أخرى لأننا في حالتها يكون لدينا إدراك مباشر ووعي باطني.

ولكن من المسلم به، من ناحية أخرى، أن معرفة الذات أو معرفة البشر بصفة عامة هي من أكثر ضروب المعرفة صعوبة في تحصيلها. وحتى إذا ما حصلها المرء : أفلا تحمل مثل هذه المعرفة قدراً من الغموض غير محدد في طابعه إذا ما قارنا بدقة ما تعلمناه من خلال مناهج العلوم الطبيعية ؟

من الواضح أنه لا توجد هناك أنواع مختلفة من المعرفة فحسب وإنما هناك أيضاً درجات من المعرفة، فمعرفة المرء بشخص آخر (أو معرفته بنفسه) قد تكون غامضة وقد تكون دقيقة، وقد تكون سطحية وقد تكون عميقة، مثلما تكون عليه معرفة الإنسان بالظواهر الطبيعية. ونحن نميل إلى الحكم بكفاية نوعي المعرفة هذين حسب الدرجة التي تبلغها مثل هذه المعرفة في تمكيننا من التنبؤ بمجرى السلوك أو الفعل، وقد لا تكون معرفة المرء بشخص ما أقل دقة من معرفة المرء بالطقس مثلاً، لكنهما لوان من المعرفة نصل اليهما بطريقتين مختلفتين.

فما هي إذن الخاصة التي يتميز بها ذلك الضرب من المعرفة الذي يتخذ منه الوجوديون نموذجاً لهم ؟ لابد أن يكون الجواب هو: أن هذه المعرفة تتسم بالمشاركة Participation فنحن لا نصل إليها عن طريق ملاحظة شيء خارج أنفسنا بل نبلغها بانغماسنا في ذلك الذي نعرفه، ومن الواضح أنه في حالة معرفة المرء بذاته تكون لديه هذه المشاركة، غير أن شيئاً مماثلاً يصدق أيضاً على حالة معرفتنا بشخص آخر، ففي مثل هذه العملية نجد نوعاً من التبادل، ومن الأخذ والعطاء، فنحن لا نعرف شخصاً آخر عندما نلاحظه ببساطة، رغم أنه قد يكون من الحمق أن نستبعد هذه الملاحظة تماماً: بل إن معرفتنا به تبدأ في النمو كلما ترك نفسه يُعرف لنا، وعندما نترك أنفسنا بدورنا نُعرف بواسطته أننا نعرف شخصاً ما معرفة جيدة، كما يقول التعبير الشائع. عندما

يكون ذلك التبادل، أو ذلك الضرب من المشاركة الذي يشارك فيه كل منهما في وجود الآخر — قد استمر لبعض الوقت ومن ثم تحقق فهم عميق.

وهناك مغزى هام لاستخدام الكتاب المقدس لكلمة «المعرفة»، فهنا أيضاً تكون للمعرفة بالمشاركة، ولمعرفة غيري من الأشخاص الأسبقية على معرفة الوقائع. فمعرفة الله مثلاً ليست هي، من حيث الأساس، أن تعرف أن هناك الهاً (على الرغم من أنها لا بد أن تتضمن ذلك) بل هي تعني إقامة علاقة مع الله، وهذا هو معنى الإيمان. وفي بعض آيات «العهد القديم» هناك استخدام ذو مغزى خاص لكلمة «يعرف»، حيث يُستخدم فعل «المعرفة» بمعنى المعاشرة الجنسية: «وعرف آدم حواء امرأته..» (سفر التكوين ٤: ١) فهنا نجد المعرفة تشير الى وحدة العارف والمعرف. ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن الجملة تشير الى العامل الجسدي في المعرفة، فالمعرفة تنتمي الى الوجود — في — العالم، والوجود، مع — الآخرين، أعني أنها ليست مجرد فعل منعزل تقوم به ذات مفكرة خالصة.

ويؤكد الوجودي على أهمية المشاركة في فعل المعرفة، منتقداً ذلك الضرب من المعرفة الذي يسعى فيه العارف الى الانفصال عن المعروف، حتى يستطيع أن يفحصه بطريقة خارجية. وفي هذا النوع الثاني من المعرفة قد يستهدف المرء الوصول الى الموضوعية، فالموضوع هو ذلك الذي يقف في مواجهتي بحيث تقف الذات والموضوع وجهاً لوجه كل منهما خارجي بالنسبة للآخر. وعندما أقول ان الوجودي ينقد هذا الضرب من المعرفة الذي يستهدف الانفصال، فأنني لا أعني بذلك أنه لا يعترف بأن مثل هذه المعرفة لها قيمتها الخاصة. صحيح أنه في بعض الحالات المبالغ فيها ظهر لنا الوجوديون بمنظور معاد للعلم. لكن

احتجاجهم يكون مشروعاً في الحالات التي يمتد فيها الموقف المجرد الذي قد يناسب علوماً معينة، ليشمل بغير تمييز مجالات أخرى، ويقال ان المعرفة «الموضوعية» المحصلة بهذه الطريقة هي وحدها التي لها الحق في أن تكون معرفة، والاحتجاج الوجودي مطلوب بصفة خاصة عندما يكون موضوع الدراسة هو الانسان نفسه. فلاشك أن علم الاجتماع، وعلم الانسان (الانثروبولوجيا) وغيرهما من الدراسات التي تسعى الى أن يكون الانسان موضوعاً لدراستها—مستخدمة في هذه الدراسة مناهج تشبه أساساً المناهج المستخدمة في دراسة أي ظاهرة تجريبية—هي علوم لها قيمتها المحدودة. غير أن الوجودي على حق تماماً في قوله ان الرؤية التجريدية لا تستطيع فهم الجانب البشري المتميز في الانسان، وهو جانب لا يمكن معرفته الا بمشاركتنا في الوجود البشري. والحق أن «فلهلم دلتاي» في القرن التاسع عشر قد عَرَضَ ذلك كله بوضوح تام. وان كنا قد أبطأنا في تعلّم هذه الدروس فلم الاجتماع، والدراسات التجريبية الأخرى للانسان، نال في الولايات المتحدة بوجه خاص مكانة مبالغاً فيها جداً، وبتابع «المسح» وراء «المسح»، لم يعد من المستغرب أن نجد البشر قد أصبحوا يُعدون شيئاً أقل من البشر.

يتفق الوجوديون على أن معرفة الانسان لا يمكن ردها الى معرفة عامة أو شاملة عن الوقائع التجريبية. وهم يتفقون أكثر من ذلك في التأكيد على أولوية المعرفة البشرية، أعني المعرفة الوجودية، ثم يختلفون اختلافاً ملحوظاً. فيما بينهم، حول الطريقة التي يعبرون بها عن ذلك. «فكارل يسبرز» يلجّ على أن معرفتنا كلها تتخذ شكل «ذات —موضوع». لكنه يعترف كذلك بأهمية ما يسميه «بالشامل أو المحيط Comprehensive . Encompassing» هذا الشامل لا يكون هو نفسه

موضوعاً، لكننا نكون على وعي به بوصفه المجال الأوسع الذي يشمل الذات والموضوع. ويشمل الوجود «الوجود في ذاته الذي يحيط بنا» و«الوجود الذي نكون عليه». ولكي ندرك المحيط أو الشامل لابد أن نتحرر من العلاقة الموضوعية الضيقة مع بيئتنا، ونتجاوز الهوة القائمة بين الذات والموضوع عن طريق المشاركة (٧). ويبدو أن «نيقولا بردياييف» يعتقد أن «التموضع Objectification» ليس مقطوع الصلة بسقوط الإنسان، وهو يتابع عالم الاثنوبولوجيا الفرنسي: ليفي بريل Lévy-Bruhl في قوله إن تفكير الإنسان في مراحله الأولى لم يتموضع، بل ظل متحداً مع ما يعرفه طبقاً لقانون المشاركة، لكن هذه المشاركة تحطمت: «فيقظة العقل الواعي وتطوره صاحبها التقسيم والاغتراب، فقد كان على الإنسان أن يمر بمرحلة يُخضع فيها فكره وعقله للنقد، ومن ثم فالمرور بالتموضع هو قدر الروح «في هذا العالم».

لكنه يعتقد أن علينا أن نعود الآن الى غلط جديد من المشاركة، لفلسفة الوجودية تقدم انتقالاً جديداً: «من تأويل المعرفة بوصفها تموضعاً الى فهمها بوصفها مشاركة واتحاداً مع الموضوع والدخول معه في علاقة تعاون (٨)». ويتردد في كتابات «مارشال ماكلوهان» صدى لثقل هذه الآراء، فهو يرى أننا نصل في عصر الكهرباء الجديد الى نهاية التفتيت وندخل في عصر سوف يصبح فيه الوعي الاسطوري هاماً مرة أخرى: وما يسميه «بالوسائط الباردة كالتلفزيون مثلاً، هي بالضبط تلك الوسائط التي تتضمن مشاركة الأشخاص الذين نتجه اليهم بالحديث (٩).

ينبغي علينا أن نلاحظ أكثر من ذلك أن الوجوديين لا يضعون نفرة حاسمة بين المعرفة، والوجدان، والارادة، فمن كيركجور الى بردياييف يتدعم الرأي القائل بأن للمعرفة خاصة الاتفعال والصراع.

وسوف يتضح ذلك أكثر عندما ندرس المشاعر (انظر فيما بعد الفصل التاسع) ونرى كيف أن فكرة الوجود البشري تلغي تماماً فكرة الملكات القديمة في علم النفس. وينبغي علينا أن نلاحظ أيضاً أنه على حين أن المعرفة الشخصية تؤخذ على أنها المعرفة النموذجية، فإنها لا تختلف اختلافاً كلياً عن معرفة الوقائع التجريبية، ولو كانت مختلفة عنها كل الاختلاف، لكان من الصعب أن تصلح نموذجاً لكل أنواع المعرفة. ورغم أن هناك اختلافاً في الرأي حول هذه النقطة، فإن معظم الوجوديين يتفقون مع «ميشيل بولاني Michael Polanyi» الذي يذهب في كتابه «المعرفة الشخصية» إلى القول بأنه حتى خطوات العلوم الطبيعية التي تبدو في ظاهرها مجردة وغير شخصية لا تخلو مع ذلك من عوامل شخصية، غير أن هذه الفكرة سوف ترداد وضوحاً في القسم التالي الذي سنخصصه للحقيقة.

٤ — مشكلة الحقيقة:

ما الحقيقة؟ أمي كامنة في الموضوع؟ أو في الذات؟ أو في العلاقة بينهما؟ أو في شيء آخر؟ لقد كانت النظرة التقليدية تنظر إلى الحقيقة بوصفها اتفاقاً بين المضمون الذاتي (سواء أكان حكماً أو فكرة) وبين الواقعة الموجودة في العالم والتي «تمثلها» الفكرة أو الحكم. وعلى ضوء مناقشاتنا السابقة عن المعرفة والفهم، لن يدهشنا أن نرى الوجودي يرفض التصور التقليدي للحقيقة ويصفه بأنه غير كاف، فمثل هذا التصور يمكن، في الواقع، أن يصف نوعاً ما من المعرفة، هو ذلك الذي كان الفهم المجرد المتموضع يستهدف الوصول إليه. لكن هناك ضرباً من الحقيقة أكثر أصالة من ذلك، على ما يقول الوجوديون، وهي حقيقة تنتمي إلى عينية الوجود البشري.

ولقد تحدث كيركجور — بصفة خاصة — عن «حقيقة الذاتية»، وربما لم يكن موقفاً في اختيار المصطلحات: أليست الحقيقة، بحكم تعريفها، تقريرياً، شيئاً موضوعياً؟ فما هو حقيقي بالنسبة لشخص واحد هو، يقيناً، حقيقي بالنسبة للناس جميعاً، فكيف يمكن، إذن، أن نربط بين الحقيقة والذاتية؟

لكن لغة كيركجور ينبغي أن تُفهم في إطار احتجاجه على ما اعتد أنه تجريد للحقيقة «الموضوعية»، فتمام الحقيقة يتضمن جَوَانِبَها، فهي ليست شيئاً غير شخصي يمكن أن يوضع في قضايا، بل هي شيء يُمتلك داخلياً. ولا شك أن الأثر الديني في فلسفة كيركجور ظاهر هنا أيضاً، فقد قال السيد المسيح «أنا الحقيقة» يوحنا ١٤: ٦، فما هي تلك الحقيقة التي تتحد مع الحياة الشخصية في هوية واحدة؟ لابد أن تكون، يقيناً، شيئاً أكثر عينية من الحقيقة التي تصاغ في قضايا. ولقد عبر عنها كيركجور على النحو التالي:

«عندما تثار مشكلة الحقيقة بطريقة موضوعية، يتجه الفكر مباشرة وموضوعياً نحو الحقيقة بوصفها موضوعاً يرتبط به الشخص العارف. وعندما يكون الموضوع الذي يرتبط به الشخص العارف هو الحقيقة وحدها، فإن الذات في هذه الحالة فقط تغد ممتلئة للحقيقة — أما عندما تثار مشكلة الحقيقة من الناحية الذاتية فإن الفكر يتجه ذاتياً إلى طبيعة العلاقة التي يكونها (يدخل فيها) الفرد، فإذا كان، «نوع» هذه العلاقة هو وحده الحقيقي، كان الفرد في هذه الحالة مالِكاً للحقيقة، حتى لو حدث أن كان الشيء الذي يرتبط به على هذا النحو غير حقيقي» (١٠).

وهذا لا يعني أن «التفكير هو الذي يجعلها كذلك» أو أن الحقيقة ينبغي أن تكون هي ذاتها رأيي الشخصي المتحيز، بل يعني أن الحقيقة

بأكمل معانيها تخرج من العمق الجوّاني للوجود البشري، وهي تعرب
بجذورها في انفتاح هذا الوجود.

من الممكن أن ننقد تفسير كيركجور بأنه فردي أكثر مما ينبغي،
وان كان هذا الاتجاه صحّحه بعض الفلاسفة الوجوديين المتأخرين من
أمثال «بردياييف»، و«مارسل». لكنهما كانا واضحين — وضوح
كيركجور نفسه — في قولهما بأن الحقيقة لها باستمرار بعد شخصي وان
كانا على وعي أفضل بالطابع المشترك لمعرفتنا، وبأن الحقيقة تعتمد على
جماعية الصدق. وكان مارسل بصفة خاصة هو الذي كشف عن هذه
الخاصة، فهو الذي وجد أن تعاليم الفيلسوف المثالي الأمريكي «جوشيا
رويس (Josiah Royce)» هي التي عرضت لهذه الفكرة، لاسيما نظريته
في جماعية التفسير. ففريق العلماء الذين يتابعون بحث موضوع ما
يتشكل من خلال روابط الأمانة الشخصية التي تضمن تكامل
البحث، بقدر ما يتشكل بسعي هذا الفريق الى بلوغ حقائق موضوعية
تكتسب نتيجة لبحثه، ثم تدون في كتب مدرسية فالفكرة الشاملة *
Notion للحقيقة (ان جاز لي أن أستخدم هنا تعبير الفكرة الشاملة
بمعنى هيجلي الى حد ما) لا تنطوي فقط على مجموعة القضايا التي تأتي
في نهاية البحث، بل تنطوي ايضا على الجهود الشخصية التي تتسم
بالحرية، والاخلاص، والصراع التي تؤدي الى الحقيقة.

أما العلاقة بين الحقيقة والحرية وتفتح الوجود البشري فقد كشف
عنها «هيدجر» في مقاله «حول ماهية الحقيقة». فالمرء يمتلك الحقيقة
بمقدار ما يكون حراً، وهو يكون حراً بمقدار ما يكون منفتحاً على

* تعبير «الفكرة الشاملة» من المصطلحات الهيجلية الخاصة وهو يعني به الفكرة
العقلية عن موضوع ما مع تحققها الفعلي في وقت واحد. ولهذا كانت مقولة
الفكرة الشاملة مركب الوجود والماهية معاً (المترجم).

الأشياء على نحو ما هي عليه، وينفتح المرء على الأشياء على نحو ما هي عليه بمقدار ما يتركها لتكون على ما هي عليه. بحيث لا يعيد تشكيلها وإنما يشارك في انفتاحها فحسب. ويعود «هيدجر» مراراً إلى تصور اليونان للحقيقة بوصفها «اللاتحجب» A-letheia وهي تعني حرفياً «عدم الاختباء»، فالحقيقة «تحدث» ان صَحَّ التعبير، عندما تنزاح الحجب وتظهر الأشياء في تفتحها. غير أن ذلك يتضمن أن الحقيقة تضرب بجذورها في الوجود البشري، في الوجود المتعين Dasein، وفي الذاتية Subjectivity (رغم أن هيدجر كان حريصاً على أن يتجنب استخدام هذا المصطلح الذي استخدمه كيركجور)، لأن الوجود المتعين Dasein هو الضوء في عتمة الوجود Being والإنسان هو المكان الذي يحدث فيه الانفتاح، وبالتالي فهو يوجد «في الحقيقة» (أو في لا حقيقة الاختفاء) بفضل واقعة أنه يوجد خارج ذاته (١١).

فاذا أردنا تلخيص هذا الفصل قلنا ان الفلسفة تلح علينا بالحاجة الى أن نولي العوامل الشخصية أو الوجودية في الفهم، والمعرفة، والحقيقة، انتباهاً يفوق ما كان لدينا من قبل.

واذا كان بعض الفلاسفة من ذوي الاتجاه الوجودي قد انساقوا الى المبالغة في نقد موضوعية العلم وتجريده، فقد يكون لهم عذرهم لأنهم يسعون الى استعادة التوازن، وتذكيرنا بأن كل فهم، وكل معرفة، وكل حقيقة — لا يتم إلا في سياق الوجود الشخصي.



الفصل السابع

الفكر واللغة

- ١- التفكير.
- ٢- اللغة.
- ٣- حدود الفكر واللغة.

١- التفكير

سوف نواصل في الجزء الأكبر من الفصل الحالي دراسة المشكلات التي درستها في الفصل السابق، أعني الجانب العقلي والمعرفي من الوجود البشري. لقد سبق أن رأينا الفلسفة الوجودية تؤكد تأكيداً كبيراً أهمية العملية التي تقترب فيها من فهم الحقيقة أو معرفتها أو الوصول إليها. وهذه الأمور ليست مُعدّة جاهزة أمامنا للفحص، بل لا بد لنا من أن نحصل عليها من خلال جهد شخصي نقوم به. والتفكير... Thinking هو النشاط الذي نصل بواسطته إلى المعرفة، وترتبط اللغة بالفكر... Thought ارتباطاً وثيقاً ومن ثم كان من الممكن وصفها بأنها تجسيد الفكر.

والوجودية بنظرتها هذه إلى التفكير تجد نفسها مرة أخرى على خلاف مع معظم التراث الفلسفي. فقد كان هناك، بصفة خاصة، تراث طويل يذهب إلى أن الفكر والواقع.... Reality شيء واحد، وهو تراث يرتد، على أقل تقدير، إلى قول بارمنيدس Parmenides «إن التفكير والوجود هما شيء واحد».

وظل هذا التراث مسيطراً على الفلسفة الغربية، وربما وجد أعظم تعبير نستقي عنه في فلسفة هيغل التي ذهبت إلى أن ما هو واقعي عقلي، فهو فكر مطلق يفكر في ذاته. ولقد احتج كيركجور على هذه

٩. وضع عبارة هيغل على هذا النحو خطأ إشاعة انجلز أساساً، لأن هيغل يبدأ بما هو عقلي ويقول أنه متحقق بالفعل، أعني أنه لا يُسلم مقدماً بعقلانية الواقع، بل بالأحرى يفترض واقعية العقلي وتحققه الفعلي، فما هو عقلي يحمل في جوفه القوة التي تجعله يتحقق بالفعل أو يتحول من القوة إلى الفعل فالعقل ليس مجرداً ولا هو ملكة بشرية وإنما هو العقل المتحقق في العالم، ثم يأتي النصف الثاني من عبارة هيغل: وما هو واقعي عقلي، ليكون نتيجة مرتبة على النصف الأول. (المترجم)

الفلسفة على وجه التحديد، وذهب الى أن التفكير والوجود، أو الفكر والواقع ليسا شيئاً واحداً بل ان الواقع هو الذي يفجر التفكير.

لقد سبق أن أشرنا الى الانتقادات التي وجهها كيركجور الى «الفكر المجرد»: «لأن الفكر المجرد هو الفكر من منظور أزيي Sub Specie Aeterni» ولهذا تراه يتجاهل العيني والزمني، والمار الوجودي، وأزمة الوجود الفرد التي ترجع الى أنه مركب من الزماني والأزيي والى أنه قائم في قلب الوجود» (١). ولقد كان نقد كيركجور ينحصر على وجه الدقة، في أن الفكر يفصلنا عن الواقع، وأن عالمه ليس عالم الوجود الحقيقي، غير أننا لا بد أن نكون حريصين في ملاحظة أن كيركجور يتحدث صراحة عن الفكر المجرد. فالخلاف الوجودي مع النزعة العقلية الضيقة intellectualism كثيراً ما يُساء فهمه فيظن أنه هجوم على الفكر بصفة عامة. صحيح أننا نلتقي عند كيركجور، وأنامونو Unamuno وآخرين بعبارات متطرفة توحى بالدعوة الى التخلي عن الفكر ليحل محله الوجدان والارادة. غير أن التيار الرئيسي للوجودية لا يسير في اتجاه التخلي عن الفكر (ولو حدث ذلك لكان مشروعاً مستحيلاً على أية حال) وإنما في اتجاه الدعوة الى الاعتراف بأن للفكر أشكالاً متعددة: فالفكر المجرد الذي انتقده كيركجور يخفق في تحقيق غرضه لأنه يسعى الى ان يفرض نمطاً دقيقاً على الواقع يكتبه الوجود الفعلي، فلا تكمن مشكلة الفكر في كونه فكراً بل في أنه فكر مجرد وليس فكراً جديلاً على نحو ما يفهم كيركجور لفظ «الجدل .. Dialectic». وهكذا يُطوّر هو نفسه فكرة المفارقة Paradox فالمفارقة ليست تناقضاً صريحاً يمكن أن يُعَد رفضاً للفكر، وإنما «المفارقة توحد بين المتناقضات» لا باذابتها في بنية عقلية بل بأن نترك العقل والمفارقة ليتصالحا في الايمان. «فالعقل والمفارقة

يتقابلان مقابلة (يواجه الواحد منهما الآخر مواجهة) سعيدة في اللحظة، عندما يتنحى العقل ويُخلي مكانه لتظهر المفارقة . والكيان الثالث الذي يتحقق فيه هذا الاتحاد.... هو ذلك الانفعال الطاعني السعيد الذي سوف نطلق عليه اسماً، رغم أن التسمية لا تهم كثيراً، هذا الانفعال الطاعني هو الذي سوف نسميه بالايمان Faith» .

ومع ذلك فإن كيركجور يبدو أحياناً وكأنه يقترب كثيراً من اعتناق اللاعقلانية Irrationalism ولقد أثار ذلك رد فعل بين الوجوديين الآخرين، وربما كان كارل يسبرز K. Jaspers هو فيلسوف الوجود الذي حرص كثيراً على احترام مطالب العقل والتفكير، فالعقل هو قبل كل شيء عامل أساسي في تكوين الوجود البشري، وعلى حين أن يسبرز يمكن أن يتفق مع كيركجور في أن الواقع يجاوز العقل، فإنه لا يرى أي انفصال بينهما. بل على العكس هناك لون من التطابق بين تصوراتنا وبين الواقع، فهي كلها موجودة داخل «المحيط أو الشامل... Encompassing» الذي يبدو في هذه النظرة أنه يقوم بالوظيفة التي حددها كيركجور للمفارقة. ولا شك أن يسبرز يعرف حدود الفكر، وسوف نعرض فيما بعد لدراسة معنى ما يسميه «بالشفرات Giphers» وهي الأفكار التي بواسطتها نحاول أن نمثل الوقائع التي لا يمكن ادراكها بواسطة الفكر. غير أن يسبرز يرتاب، بحق، في اللاعقلانية، والرومانتيكية، والانفعالية Emotionalism وهي كلها، في الواقع، مذاهب شاهد القرن العشرون مظهراً مرعباً لها في ظاهرة النازية. إن فلسفة الوجود لا بد لها أن تعمل حساباً للعقل والفكر بسبب أنها فلسفة ولأنها وجودية معاً. ولقد عبّر أحد شراح يسبرز المتعمقين عن هذه الفكرة بقوله: «إن رفض الشكل المتطرف المنحرف من النزعة العقلية الضيقة لا يعني أننا نلقي بأنفسنا في أحضان المذهب

الذاتي، أو اللاعقلانية، فمن الحق ادانة العقل بما هو كذلك، اننا على العكس لا بد أن نصر على قوة العقل وفاعليته التي يتغلغل فيها الوجود بوصفه مصدراً لحقيقتها.» (٣)

ولقد كان لدى مارتن هيدجر الكثير ليقوله عن الفكر والتفكير، فهو يذهب الى أن التفكير أساسي تماماً للموجود البشري. ولكنه استطاع، عن طريق التفرقة بين أنماط مختلفة ومستويات متنوعة من التفكير، أن يقول إن هناك ضرباً من التفكير أساسي أكثر من غيره. فهو مثلاً لا يوافق على أن يقال عما يسميه «بالتفكير الحسابي» انه فكر على الاطلاق: فهو تفكير كل يوم الذي نحل به مشكلاتنا العملية، وهو من ناحية أخرى تفكير العلوم الطبيعية. ومثل هذا التفكير تقوم به في أيامنا الراهنة الآلات بدقة كاملة، وربما كان ذلك دليلاً على أن هذا الضرب من التفكير ليس هو التفكير الذي تميز به الانسان. اذ لا بد أن يكون التفكير البشري مختلفاً عن التفكير الحسابي، وعن دقات الكمبيوتر، لا بد أن يكون تفكيراً يتغلغل في صميمه الوجود البشري. ان كان لنا أن نستعيد العبارة التي استخدمناها في سياق الحديث عن «يسبرز» ويفتتح «هيدجر» كتابه: «ما الذي يسمى بالتفكير؟» بقوله «اننا نصل الى ما يعنيه التفكير عندما نحاول نحن أنفسنا أن نفكر» (٤).

لكن التفكير الذي يركز عليه هيدجر تركيزاً أساسياً، والذي يطلق عليه اسم «التفكير الأصلي» أو التفكير الجوهرى، لا يتغلغل فيه الوجود البشري فقط بل يتغلغل فيه الوجود العام أيضاً، انه استجابتنا للوجود، ومعايشتنا التأملية للواقع. وتلك طريقة مختلفة لتفسير عبارة «بارمنيدس» عن العلاقة بين التفكير والوجود: فالفكر لا يكون الواقع، بل ان الوجود يُعبر عن نفسه في ذلك الشيء الذي تُعدُّ أصدق تسمية له هي: فكر. وهذا التفكير الماهوي (الاساسي) لا علاقة له

بالطابع الايجابي العملي، للتفكير الحسابي. انه على العكس سلبي ومتقبل. ويطلق هيدجر على أحد كتبه اسم «الاعتزال» (Gelassenheit) وهي كلمة لها تاريخ في التراث الصوفي الألماني وترتد الى ايكهارت Eckhart • والكلمة بصفة عامة يمكن ترجمتها «بالاعتزال» أو «الهجر»، غير أن عنوان الكتاب في الترجمة الانجليزية كان «مقال عن التفكير». وليس في ذلك بُعد كبير عن المراد مادام ذلك التخلي، في رأي هيدجر، هو أعلى مستوى للتفكير البشري.

هذه الملاحظات عن التفكير كما فهمه بعض الوجوديين تثير بدورها مشكلة في المنطق، ومن ثم فهي تثير بطريقة جديدة مشكلة «اللاعقلانية» في الوجودية. وتثير مشكلة ما اذا كان من حق الوجودية أن تزعم بأنها فلسفة. ذلك لأن المنطق يزودنا قبل كل شيء بقواعد للتفكير، فاذا كانت هذه القواعد لا تُراعى، فكيف يمكن أن يزعم بعد ذلك أن الناس ما زالوا يفكرون، أو أن ما ينتج عن تفكيرهم المزعوم يُسمى فلسفة؟ وربما كنا على حق في قولنا ان مفارقات كيركجور ليست تناقضات صريحة، ولكنها بالتأكيد غير منطقية illogical وأيا ماكان ما نتوقعه، في سائر الميادين، من الفيلسوف، أفلا يكون من حقنا أن نتوقع منه أن يكون منطقياً؟ واذا ما تخلى عن المنطق أفلا يكون بذلك قد تخلى عن الفلسفة؟ ألا يمكن أن توجه اعتراضات مماثلة الى معظم الوجوديين غير كيركجور؟ فاذا كان هيدجر يريد مثلاً، أن

- ميستر ايكهارت Eckhart, Meister (١٢٦٠-١٣٢٨) صوفي ألماني دخل في سلك النظام الدومينيكانى منذ فترة مبكرة من حياته درس في كولونيا وباريس. وأصبح كاهناً عاماً لمنطقة يوهيميا- ثم ذاع صيته في ألمانيا كلها حتى ليعد مؤسس التصوف الألماني. لا يعتمد بعصوفه على اللاهوت أو التأمل الميتافيزيقي فحسب بل على تفسيره للتجربة الصوفية الشخصية (الترجم).

يعرض بعض أنواع التفكير التأملية شبه الصوفي لاسيما في كتاباته المتأخرة، فإن من حقه تماماً أن يفعل ذلك، لكن ألا يكون بذلك قد أعلن صراحة أنه تخلى عن الفلسفة؟ الواقع أنه يقول: «إن فكرة» المنطق تذوب في دوامة بحث أكثر منها أصالة (٥). لكن كيف يمكن أن يكون هناك بحث أكثر أصالة يستغني عن المنطق، وكيف يمكن أن يكون مثل هذا البحث فلسفياً؟ لا شك أن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة هي أنه مثلما أن هناك أنماطاً متعددة. أو مستويات مختلفة من التفكير، فهناك ضروب كثيرة من المنطق. ولقد سيطر ضرب واحد من المنطق على الفلسفة التقليدية، لكن ربما كان قد آن الأوان لتخطيم هذا الطغيان، والاعتراف بأن هناك طرقاً مختلفة من التأمل وأن لهذه الفلسفات منطقها الخاص. وقد يجد الوجودي بعض العون في أيماننا هذه من صاحب مذهب التحليل المنطقي ولا سيما الكتابات المتأخرة عند فرتجنشتين Wittgenstein * وأتباعه. ذلك لأن صاحب مذهب التحليل المنطقي يقول كذلك إن هناك ضرورياً متعددة من المنطق. فهناك الكثير من الألعاب، ولكل لعبة قواعدها الخاصة.

لكن في الوقت الذي لا أتفق فيه مع النقاد الذين ذهبوا إلى أن كيركجور، وأنامونو، وهيدجر وآخرين قد تخلوا عن الفلسفة والمنطق، بل عن التفكير نفسه، فلا بد لي من الاعتراف بأن المنطق التقليدي ينتمي إلى أسلوب في التفكير يمتاز بالدقة والوضوح، وأن تفكير الوجودي

* لود فيج فرتجنشتين (١٨٨٩-١٩٥١) Ludwig Wittgenstein، فيلسوف وعالم منطق نمساوي وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية. اقترح في كتابه «رسالة منطقية فلسفية» (١٩٢١) فكرة لغة كاملة اكتمالاً منطقياً ورأى نموذجها في لغة المنطق الرياضي. وقد اشتمل كتابه على الأفكار الأساسية في الوضعية المنطقية، كما أثر في تطوير المنطق الحديث. جمعت آراؤه المتأخرة في كتاب «مباحث فلسفية» الذي نشر بعد وفاته عام ١٩٥٣ (الترجمة).

يحيط به خطر دائم من ان يتحول الى فكر غير منظم يحل فيه الاتفعال والاقتناع الشخصي محل البرهان، ويُتَظَر فيه الى الغموض على أنه عمق. ومن ثم فمن الأهمية بمكان أن نقول انه ينبغي على الفلاسفة الوجوديين الذين يزعمون أنهم يتجاوزون الأنماط التقليدية للفكر والمنطق أن يخبرونا بكل ما في استطاعتهم من وضوح ماذا يفعلون، وما هو منطقهم الخاص.

٢ - اللغة

يتم تحديد الفكر بوضوح عن طريق اللغة، ومن المشكوك فيه أن يكون من الممكن قيام أي ضرب من التفكير بدون اللغة، فحتى أفكارنا غير المنطوقة توضع في كلمات وجل. وقد يكون هناك بعض أنواع التفكير التأملية لا تحتاج الى كلمات، ويتحدث كثير من الوجوديين عن الصمت بتقدير كبير، لكن مثل هذا الصمت لا يمكن أن يأتي الا بعد الكلام. ونحن نصل الى هذا الصمت عند فيلسوف مثل «يسرز» لا عن طريق الاحجام عن الفكر والكلام بل بالمضي فيهما الى أقصى مدى حتى يتقلبا الى صمت. ويمضي الوقت سوف يجعلنا بعد وقت قصير نتكلم مرة أخرى (٦). لكن بغض النظر عن الحالات الاستثنائية فان كل تفكير يتضمن لغة، ومن خلال اللغة يصبح التفكير عاماً شائعاً وفي متناول الآخرين، وذلك عنصر جوهري في وجودنا - في - العالم.

هناك مناقشة لا يستهان بها للغة في كتابات الوجوديين رغم أنها ليست هي شغلهم الشاغل، كما هي الحال عند التحليليين المنطقيين وقد يكون من المفيد أن نتساءل في بداية مناقشتنا عن الاختلاف بين الرؤية الوجودية ورؤية التحليليين للغة. ان الفيلسوف التحليلي، فيما اعتقد، يهتم بالبناء الداخلي للغة، أو بتركيبها المنطقي، وهو يهتم

أيضاً بالطريقة التي ترتبط بها اللغة بالعالم، وكيف «تدل» الكلمات والى ماذا «تشير»، وكيف يمكن أن يكون للقضايا معنى، وما هي شروط صدقها. أما اهتمام الوجودي فهو مختلف لأنه يهتم باللغة بوصفها ظاهرة بشرية أكثر من اهتمامه ببنيتها الداخلية أو بعلاقتها بشيء ما. والواقع أن الوجودي يركز انتباهه أساساً على الكلمة المنطوقة، على الكلام أو الحديث بوصفه ظاهرة بشرية كاملة، فهو يهتم بنبرة الصوت، وبالإيماء، وبتعبير الوجه، وتلك كلها خصائص لا يهتم بها بالمنطق، وإنما تنتمي الى الواقع اللغوي بمعناه الكامل الذي يضيغ عندما تحل الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث.

إن العناصر الوجودية أو البشرية في اللغة هي دائماً حاضرة، رغم أنها قد تكون في بعض الأحيان أكثر وضوحاً منها في بعضها الآخر. فالصينغ الرياضية في الكتاب المدرسي تقدم لنا مثلاً للحالة التي يخفت فيها الطابع الشخصي أو الوجودي للغة شيئاً فشيئاً حتى يكاد يتلاشى، في حين أن الكلام السياسي لا بد أن يقدم مثلاً آخر تبدو فيه الجوانب الشخصية للغة بارزة واضحة. أما التفرقة التقليدية في اللغة بين لغة اختيارية ولغة تعبيرية أو انفعالية، فهي تفرقة بالغة السذاجة، لأن معظم لغتنا عبارة عن ظاهرة يمتزج فيها النوعان الى أبعد حد، وقد لا تكون هناك لغة غير شخصية تماماً.

يبدو أن هناك، على الأقل، طريقين ترتبط فيهما اللغة برباط لا ينفصم، بالوجود الشخصي، أولهما هو أن كل لغة فهي لغة شخص ما، فاللغة لا تنشأ في فراغ وإنما هي تنبع من انسان ناطق أو متكلم Homo Loquens والواقع أنه ليس هناك ماهو بشرى أكثر من اللغة حتى عندما تتخذ شكل الصينغ المجردة. وثانياً: فإن كل لغة موجهة الى شخص ما (وأنا أفترض أن ذلك يصدق حتى اذا ما تحدث المرء

الى نفسه) فاحدى الوظائف الأساسية للغة هي تحقيق الاتصال .

يمكن أن نقول، إذن، إن الوجودي يهتم بالتحليل الوجودي للغة أكثر من اهتمامه بتحليلها تحليلاً منطقياً، فمهمته هي سبر أغوار تلك العلاقات الوجودية التي تجعل اللغة ممكنة والتي تكون هي نفسها ممكنة عن طريق اللغة .

وهذا يعني أن الدراسات الوجودية للغة تتم أساساً في سياق الوجود مع الآخرين . وهناك بعض الملاحظات ذات المغزى حول اللغة في الصفات الأولى من كتاب «بوبر Buber» الأنا — والأنت I and Thou فهو يقدم فكرة الكلمات الأولية لا سيما الكلمة الأولية «أنا — أنت» والكلمة الأولية «أنا — هو» . ولقد سبق أن لاحظنا أن هذه الكلمات الأولية ليست كلمات منعزلة مثل «أنا» و«هو»، وأنت، ولكنها كلمات مركبة تتضمن في جوفها وجودنا — مع — الآخرين في العالم . «فاذا قيلت «أنت»، قيلت معها كذلك أنا المركبة معها في كلمة «أنا — أنت» .

وهنا نرى اصراراً على البعد الشخصي للغة، أعني أنها باستمرار وسيلة اتصال بين الناس . فالكلمات الأولية لا تدل على أشياء وإنما هي توعد وتوحي بالعلاقات، فالكلمات الأولية لا تصف شيئاً يمكن أن يوجد وجوداً مستقلاً عنها . بل انها عندما تقال تجلب معها الوجود (٧) . وهذه العبارة توضح عدم الاهتمام الوجودي أو الشخصي بما يقال إنه الوظيفة الأساسية للغة بوصفها تربط بين المتكلم وبين شخص آخر . ويسدو أن «بوبر» يؤكد كذلك أن الكلام لا يكون ممكناً بواسطة علاقة بالآخر سابقة على الوجود، بل ان الكلام يخلق بالفعل هذه العلاقة . ولقد كانت في ذهني فكرة مشابهة عندما كتبت في نهاية الفقرة السابقة عن «العلاقات الوجودية التي تجعل اللغة ممكنة

والتي تكون هي بدورها ممكنة عن طريق اللغة». لكنني أعتمد أنه لا فائدة تُرجى من سؤالنا عما إذا كان الوجود مع الآخرين يأتي قبل اللغة أو أن اللغة تظهر قبل الوجود مع الآخرين، ذلك لأن الوجود مع الآخرين - إذا ما فهم بمعناه الوجودي الشخصي الكامل - فلا بد أن نقول أنه يتساوى في طابعه الأصلي مع اللغة. وأخيراً فإن بوبر Buber يذهب الى لغة «أنا - أنت» تقال من خلال الوجود ككل وتُعبّر عن الشخص بكامله، في حين أن لغة «أنا - هو» لا تفعل ذلك فاللغة تطور في ذاتها الى درجات مختلفة.

ويبدو لي أن عبارات «بوبر» المقتضبة تتضمن نواة تحليل وجودي للغة. وبينما نجد الكتاب الوجوديين الآخرين يؤكدون جوانب مختلفة من الموضوع، فإنهم لا يضيفون بالفعل شيئاً جديداً لما تتضمنه ملاحظات «بوبر». فنجد هيدجر، مثلاً، في بداية حياته (وسوف نرجى الآن دراسة آرائه المتأخرة عن اللغة) يُقدّم تحليلاً مفصلاً عن الحديث Discourse ، بوصفه سمة وجودية أساسية تتم في اطار التعبير والاتصال. لكننا نجد أن النقاط الأساسية في هذا التحليل قد أشار إليها «بوبر» بالفعل. ومع ذلك فقد ذهب هيدجر بالفعل الى أن هناك ضرباً من الوجود مع الآخرين يسبق اللغة كما أنه يُولي عناية (على نحو ما سنفعل بعد قليل) لعلاقة اللغة بالواقع (٨). ويذهب سارتر Sartre الى أن اللغة ليست ظاهرة تضاف الى الوجود من أجل الآخرين بل هي أصلاً وجود من أجل الآخرين، أعني أنها حقيقة أن هناك ذاتية تمارس نفسها من أجل الآخر (٩). ومناقشة «سارتر» للغة تأتي في سياق ملاحظاته عن الغواية أو الاغراء Seduction فلكي أجعل الآخر يحبني لا بد أن أجعل من نفسي امامه موضوع اغراء ؟ أعني موضوعاً يسحره ويفتنه، وأنا لا أحقق ذلك الا عن طريق اللغة بأوسع معنى للكلمة. ويعترف «سارتر» بأن اللغة البدائية ليست

بالضرورة لغة غواية أو اغراء وأن هناك أشكالاً أخرى منها. لكن «اللغة يمكن أن تنكشف تماماً دفعة واحدة عن طريق الاغراء أو الغواية بوصفه النمط البدائي من التعبير» (١٠). والواقع أن ميل سارتر الى الاهتمام بالعلاقات غير الأصلية مع الآخرين يُعدّ تصميمياً لتلك العلاقة التي اصطبغت بصبغة مثالية الى حد ما، أعني علاقة «أنا — أنت» التي أكدها «بوبر» رغم أن الأخير كان، بالطبع، يعني تماماً أن هذه العلاقة هشة وانها تتجه نحو التدهور.

إن أي تفسير واقعي للغة لا بد أن يضع في اعتباره ازدواج الدلالة Ambivalence في اللغة. فهي يمكن أن تكون أداة توصيل، لكنها يمكن كذلك أن تكون وسيلة خداع فما هي المعايير التي يمكن أن نحكم بواسطتها على نزاهة اللغة؟ ها هنا يمكن أن نسترجع مناقشتنا السابقة عن الحقيقة لا سيما فهم هيدجر للحقيقة بأنها اللا تحجب، فقد فهم علاقة اللغة بالواقع في اطار عملية الكشف أو اللاتحجب التي سبق الحديث عنها، فليست اللغة صورة من الواقع بحيث يمكن أن نحكم عليها بالصدق إذا كان كل جزء من أجزاء هذه الصورة يطابق الواقع الذي «تمثله» هذه الصورة. ان الحقيقة لا تكمن في القضية، بل في الواقع ذاته. واللغة تترك ما نتحدث عنه يظهر ويُرى على أنه ماهو موجود. وتنجح اللغة في عملية الاتصال اذا ما أنارت أمام شخصين أو أكثر وجودهم في العالم واذا ما جعلت كلاً منهم يرى ما يراه الآخر. ومن الواضح أن مثل هذا التفسير للغة يضفي أهمية كبيرة على النزاهة الشخصية لمن يستخدم اللغة بقدر ما يضفي أهمية على الدقة المنطقية للغة ذاتها.

غير أن كثيراً من أشكال اللغة لا تحقق هذا التنوير والاتصال. لقد كتب كيركجور يقول: «يا لها من سخرية، أن يحيط الانسان من

نفسه عن طريق الكلام فيهيئ الى مستوى أدنى من العجاويز
ويصيح ثرثاراً» (١١). ويستخدم هيدجر «لفظ الثرثرة Gerede»
للتعبير عن ذلك الضرب من الحديث الذي لا يؤمل شيئاً ولا يكشف
عن الكائنات على نحو ما هي عليه «اننا كثيراً ما لا نفهم الأشياء
التي يدور حولها الحديث. وانما نصغي فقط لما يقال في الحديث بما هو
كذلك» (١٢) وبدلاً من أن تكشف الثرثرة عن الأشياء وتفتحها أمامنا
فإنها تعتمها وتغلقها. وهكذا تتداول الكلمة وتتضمن بالفعل تفسيراً
مقبولاً لما نتحدث عنه، بل إنها تصبح قاطعة لكنها لا تحقق أبداً دور
الحديث الأصيل. وبالطبع فإن مثل هذا الحديث الثرثار هو الذي يميز
«هم» أو «الجمهور» أو ما شئت من الأسماء، ويساعد في تدعيم
سيطرتهم، ويحول دون مواجهة أصيلة أو خلاقية «مع الأشياء ذاتها».

وتساعد ظاهرة الحديث غير الأصيل في تفسير العداء الوجودي
للدجماطيقية Dogmatism * وللآراء التي تم قبولها، ببساطة، بسبب
السلطة أو لتاريخها الطويل في التراث. ففي جميع هذه الحالات تنحرف
اللغة عن وظيفتها الحقيقية إذ تتداول الكلمات فترة طويلة لكنها
تسمع بوصفها كلمات فحسب، فلا يحدث التفتح، ولا يسمح لنا أن
نرى الواقع الذي تعبر عنه هذه الكلمات أو نستحوذ عليه. ولهذا
السبب يفضل الوجودي العودة الى المنابع، ومواجهة الطريقة التي توجد
بها الأشياء، لا الطريقة التي يقال إنها توجد عليها. وهذا لا يعني
رفضاً متغطرساً للتراث بأسره سواء في الفلسفة أو اللاهوت أو الفن.

- الدجماطيقية Dogmatism اتجاه يذهب الى اثبات قيمة العقل وقدرته على المعرفة
وامكان الوصول الى اليقين، وهو يقابل مذهب الشك والمذهب النقدي. وترى
الدجماطيقية ان العلم الانساني لا يقف عند حد وتؤكد قدرة العقل على المعرفة
وقد سادت هذه النزعة في فلسفة العقلين ابان القرنين السابع عشر والثامن
عشر. (المترجم).

وانما يعني بحثاً نقدياً للتراث ينقل اليها الواقع دون أن يسمح لنفسه بأن يحل محله .

وعلى الرغم من أن التحليل ونقد اللغة الوجودي يختلفان أتم الاختلاف عن التحليل المنطقي لها، فلا بد من اعتبار هذين المنظورين متكاملين لا متعارضين. فهما معاً يعترفان بالأهمية الفائقة للغة في شؤون البشر، وبأنه يمكن بسهولة أن يساء فهمها وتصبح خداعة، وبذلك تؤدي الى عكس المقصود منها. وكلاهما يقدم بطرق مختلفة ارشادات عامة لاستخدام اللغة استخداماً سليماً.

٣ - حدود الفكر واللغة

أشرنا أكثر من مرة طوال هذا الفصل الى التحليل المنطقي بوصفه ضرباً من الفلسفة له اهتمام خاص باللغة. ومن المعروف أن كثيراً من المحللين هم أيضاً وضعيون.... Positivists ، وهم يذهبون الى أن هناك حدوداً معلومة لما يمكن أن نتحدث عنه أو أن نفكر فيه، على الأقل جديثاً أو تفكيراً ذا معنى. وأود في هذا القسم الأخير أن أسأل عما اذا كان التحليل الوجودي للغة يقدم لنا كذلك حدوداً أو ما اذا كان يقترح علينا طرقاً يمكن بواسطتها للوضعية Positivism أن تخرج

- الوضعية... Positivism تيار فلسفي واسع الانتشار في القرنين التاسع عشر والعشرين يرفض المشكلات التقليدية للفلسفة باعتبارها مشكلات «ميتافيزيقية» غير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة، وبالتالي غير قابلة للحل. وقد تطور المذهب في ثلاث صور: الأولى هي الوضعية في فرنسا حيث مثلها «كونت»، «وليتريه»، «ولانت». والثانية في تسعينات القرن الماضي ومثلها «بابخ»، «وافيناريوس» - والثالثة عندما تحولت الى وضعية منطقية تهتم بالتحليلات اللغوية وتركز على التحليل المنطقي للعلم (المترجم).

من المأزق الذي وضعت نفسها فيه .

ولا شك أن الفهم الوجودي للانسان بوصفه الوجود الذي يجاوز ذاته بصفه مستمرة، يؤدي، في جميع جوانبه الى رفض فكرة قبول حدود لما يمكن أن نقوله أو أن نفكر فيه بطريقة ذات مغزى. واعتقد أن معظم الفلاسفة الوجوديين يتفقون مع دايفيد ا. جنكنز.... David E. Jenkins في قوله «ما زلتُ أعتقد أن أحد التحديات التي تواجه وجود الوجود البشري هو أنه يواجه فرصة اتخاذ القرار فيما ينبغي عليه أن يفكر فيه. ولو أن الناس قبلوا ما وجده جيلهم معقولا، لما كان لدينا علم ولا جوانب انسانية رفيعة (١٣)» وقد وردت هذه العبارة في سياق فقرة كان يحتج فيها «جنكنز» على «وجهة نظر» «العالم الحديث» بوصفها المدك النهائي والحاسم لما يمكن أو ما ينبغي أن نفكر فيه بوصفنا بشراً، وموجودات بشرية وهي فقرة تذكرنا بوضوح بمناقشتنا في القسم الأخير عن الثروة، وعن ال «هم» التي تعتبر نفسها قاطعة وتقوم فعلاً بتفسير العالم لكل انسان قبل أن تكون هناك أية مواجهة مع «الأشياء ذاتها».

ويعارض بعض الوجوديين «المتافيزيقا»، لكنني أشك إن كان أي منهم يمكن أن يسمى وضعياً.. Positivist، ولقد سبق أن رأينا أنهم لا يوافقون على القضية التي تقول إن الفكر والواقع متفقان فالواقع يجاوز الفكر، وهذا «التجاوز» هو بالضبط ما يفتن الوجوديين ويريدون أن يقولوا شيئاً عنه. ويمكن للمرء أن يقول بتعبير مختلف قليلاً ان الوجودي عندما يدرس اللغة بوصفها ظاهرة وجودية يكون قد ابتعد بالفعل عن المذهب الوضعي، ذلك لأن الانسان يعبر عن نفسه في اللغة ولكنه هو نفسه الوجود الذي يتجاوز ذاته وهو الوجود الذي يعرف في اعماق ذاته سر هذه الوجود الذي يخرج من نفسه، فطبيعته نفسها

تكن في هذه الخروج، وفي تجاوز الحدود، أعني تجاوز حدود أي وضع يحد نفسه فيه.

وبالطبع فإن ازاحة الحدود أو التخوم للفكر واللغة تتم بطرق شتى وبدرجات متفاوتة عند الفلاسفة المختلفين. فلقد أدركنا منذ بداية دراستنا الصراع القائم بين أولئك الوجوديين الذين يعتبرون الإنسان هدفاً نهائياً، وبين أولئك الذين يربطون تفسيرهم للإنسان بفكرة الله أو الوجود، ولقد قلنا حتى بالنسبة للمجموعة الأولى إنهم ليسوا وضعيين. لكن المجموعة الثانية وحدها هي التي تهتم ببيان كيف تستطيع اللغة والفكر أن يتجاوزا حدود ظواهر الحس والادراك الذاتي الوجودي.

ذكرنا في مناقشاتنا السابقة أراء هيدجر المبكرة عن اللغة، ووعدنا بدراسة أفكاره المتأخرة حول هذا الموضوع. لقد ذهب في مؤلفاته المبكرة الى أن اللغة (أو بالأحرى: الحديث) سمة وجودية، أي امكانية أساسية للوجود تنتمي الى الوجود البشري. وتلك هي وجهة النظر الوجودية النموذجية التي تشكل الأساس لذلك الضرب من التحليل الذي كان موضوعاً لبحثنا في هذا الفصل حتى الآن. غير أن هيدجر ابتعد في فكره المتأخر عن الجوانب البشرية والوجودية للغة، وذهب الى أن الإنسان لم يخترع اللغة، ولم يكن في استطاعته أن يخترعها (١٤). فقبل أن يكون في استطاعة الإنسان أن يتكلم كان لا بد له أن يواجه الوجود، فاللغة هي «مقر الوجود» وليست تلك صورة مجازية خالصة تشكلت بتطبيق الصورة المألوفة للمسكن على الوجود، ذلك لأن تفكيرنا في ماهية الوجود هو الذي يتيح لنا أن نصل في النهاية الى فكرة البيت والمسكن (١٥).

على الرغم من أن هيدجر يتنصل في كتابه «الوجود والزمان» مما

أطلق عليه اسم «صوفية الكلمة» Wortmystik فمن الصعب أن ينكر المرء أنه يسير في هذه الاتجاهات في كتاباته المتأخرة، فليست اللغة مسكناً للوجود فحسب بل إنها تتخذ تدريجياً ذلك الطابع وتلك الوظائف التي كانت تُعزى من قبل إلى الوجود ذاته. ومن الطرق الواضحة التي تبدي فيها صوفية الكلمة عند هيدجر افتتاحه بالاشتقاقات اللغوية والمعاني الأصلية الأولى للكلمات (وذلك تطور تم من فترة مبكرة من فلسفته). ولقد سبق أن لاحظنا الطريقة التي ربط بها فهمه للحقيقة بالكلمة اليونانية A-Lettheia التي تعني اللاتجسس. كما درس كثيراً من الكلمات اليونانية الأخرى لاعتقاده أن الوجود يفصح عن نفسه في هذه الكلمات، ولقد درس الكلمات الألمانية بطريقة مماثلة لاعتقاده: «بأن اللغة الألمانية تتفق مع اللغة اليونانية (من زاوية الامكانيات التي تقدمها للفكر) في أنهما في آن معا أقوى اللغات كلها وأكثرها روحانية» (١٦). وقد تكون دراسة هيدجر الفينومينولوجية للكلمات بوصفها مفاتيح لمعنى الوجود مفيدة غاية الفائدة في بعض الأحيان، لكن بعض النقاد يذهبون إلى أن حججه المستندة إلى الاشتقاقات اللغوية للكلمات هي أضعف أجزاء فلسفته.

ولا شك أن رؤية هيدجر للغة تسمح بمزيد من الاستخدامات المعتمدة والرمزية للكلام أكثر مما تسمح به وجهة النظر عن اللغة التي ارتبطت بالتجريبية المنطقية... Logical Empiricism. ورغم أنه لا يمكن الحديث عن سر الوجود الغامض بنفس اللغة الحرفية التي تتحدث بها عن كثرة الموجودات المنتهية، فإنه إذا كانت كل لغة هي مسكن للوجود وهبة من الوجود، فلا بد أن يحدث فيها لون من الكشف

• هي نفسها الوضعية المنطقية، وإن كانت تسمية «التجريبية المنطقية» تغلب على فلاسفة الوضعية المنطقية في الولايات المتحدة الأمريكية (المترجم).

عن طابع الوجود .

ولقد شغلت كارل يسبرز كذلك مشكلة علاقة اللغة بسر الوجود الغامض، وكانت دراسته لها من زوايا معينة، أكثر اكتمالاً من الدراسة التي قدمها هيدجر، وإن كانت مثلها في هلاميتها. ويبدو أنه يحدد ثلاثة مستويات للفكر واللغة: «يوصف الظاهر ويفكر فيه بواسطة التصورات. وتنقل الإشارات Signs ما أكونه أنا وما يمكن أن أكونه. أما الواقع المغارق، الذي يخبره الوجود البشري وحده، فيتبدى في شفرات.. Ciphers (١٧). وتدل الشفرة Acipher (ويفضل يسبرز هذا المصطلح على كلمة «الرمز») «على لغة الواقع التي يمكن أن تسمع وتخطب على هذا النحو وليس على أي نحو آخر». وبواسطة هذه اللغة نتصور العالي.. Transcendence * على أنه كيان معقول من نوع ما. لكننا لو أخذنا بكل حرفيتها لوقعنا في الخرافة. «مالم تظل اللغة لا متناهية، مغلقة، سريعة الزوال، فسوف يكون تموضع العالي خرافياً، والحق أن معنى الخرافة إنما هو أن تجعل من العالي موضوعاً» (١٨). ويقدم يسبرز أمثلة للشفرات: الاله المشخص، الاله الواحد، الاله المتجسد. فهذه كلها ترتبط بالتعالى، لكن أياً منها لا يصور التعالى عقلياً ولا يقدم لنا فكرة حرفية عنه: فهل نقول ان لهذه الشفرات مضمونا معرفيا؟ لا بد للمرء وفقاً لمصطلحات يسبرز أن ينكر ذلك، لأن كل معرفة لا بد أن تتخذ عنده شكل الذات-الموضوع. وأما الشفرات فلا تقدم لنا يقينا معرفة بهذا المعنى الضيق، ومع ذلك فهي ليست مجرد رموز فارغة لا ترتبط بالتعالى الذي نتحدث عنه.

* فكرة التعالى أو العلوم الأفكار الغامضة في مذهب يسبرز وهو يعني بها رغبة الانسان في تجاوز نطاق الواقع الراهن. ولما كان العلوم معنى غامضاً كانت لغته هي الشفرة أي لغة سرية غير مفهومة. (المترجم).

فهناك صراع دائم بين الشفرات، والشفرة التي تنتصر يكون لها، على الأرجح، كفاية أكثر من الشفرات المرفوضة. وإذا كانت الشفرات لا تستطيع أن تصور أو توضح التعالي، فإنها توحى بفكرة ما عنه. إنها تأخذنا فيما وراء الفكر المألوف، لكنها هي نفسها ضرب من التفكير.

غير أن تعاليم يسبرز يزيدها تعقيداً إيمانه بأننا نستطيع أن نتجاوز الشفرات ذاتها، فهو يتحدث عن «تلك المفارقة المثيرة للغة تنهى اللغة»، وفي هذه الاستكشافات التأملية للمتصوفة. وهو يدي إعجاباً شديداً بالمتصوفة الآسيويين، وإن كان يذكر من بين الأوربيين «ميستر اينكهارت Meister Eckhart» الذي تجمعه كما سبق أن لاحظنا أوجه شبه مع هيدجر بدوره، «إن هناك قوة عجيبة في تلك المحاولات التي تبذل، لا من أجل تجاوز الواقع وحده، بل من أجل تجاوز كل الشفرات أيضاً، ومن أجل الوصول إلى ذلك الأساس الذي يحملنا ويشمل كل شامل، والذي لا يمكن التفكير فيه أو الحديث عنه» (١٩). ويصف يسبرز ويحلل الصرح البوذي العظيم المسمى بورو بودرو Boro Buddor في جزيرة جاوة، بوصفه مثلاً على التفكير (أو لنقل، على نتاج للتفكير أو ربما لغة غير لفظية) الذي يتجاوز الشفرات ذاتها. فهو عنده «يجمع بين الصور والرموز والترتيبات المكانية، وانتقالات الحاج في ذلك المكان، لكي يؤلف من هذا كله تصويراً باهراً للفكر البوذي يجاوز كل الشفرات» (٢٠).

ها هنا نصل في الواقع إلى الحدود القصوى للفكر، إلى محاولة التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه. ففي نهاية المطاف يتضح أنه توجد بين المذهب الصوفي والمذهب الوضعي وشائج قرى، فهما معاً يلوذان بالصمت إزاء ما لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه. ويبدو من الواضح أن فتجنشتين في مرحلته المبكرة، مرحلة «الرسالة المنطقية

الفلسفية، كان وضعياً في جانب منه، وصوفياً في جانب آخر. ومع ذلك فإن الصوفية والوضعية مختلفتان كذلك أتم الاختلاف، فالوضعي يعلن استسلامه قبل أن يستسلم الصوفي بوقت طويل. ومن المرجح ان الطريقة التي يقوم بها المرء المذهب الصوفي هي التي تحدد الطريقة التي يقوم بها تلك الشطحات الميتافيزيقية في الفكر واللغة التي نجدها عند مفكرين وجوذين من أمثال هيدجر ويسرر. ولما كنتُ أعتقد أن التفكير، والتأمل العقلي، والتأمل الروحي، والصلاة، والفلسفة، واللاهوت كلها متصلة (رغم أنها متميزة بالطبع) فأنني أعتقد أن الفكر واللغة يمكن أن يمتدا في الاتجاهات التي أشرنا إليها في هذا القسم.



الفصل الثامن

المشاعر

- ١- المشاعر والفلسفة .
- ٢- بعض الملامح العامة لمولد الشاعر .
- ٣- القلق .
- ٤- بعض المشاعر الهامة الأخرى .

١ - المشاعر والفلسفة

لقد درست الفلسفة دراسة طويلة ما يسمى عادة باسم: المشاعر، والأحاسيس، والأحوال المزاجية، والانفعالات، فهي تنتمي الى صميم تكوين الانسان من الداخل الى حد لا يمكن معه التغاضي عنها في أية محاولة لتفسير الانسان. ولقد حاول الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو حتى العصور الحديثة تحليل الحياة الانفعالية للانسان وربطها من حيث هو موجود أخلاقي عاقل.

غير أن المشاعر كانت دائماً موضع ريبة، فالفلسفة بوصفها تفكيراً عقلياً هي، على وجه الدقة، محاولة للارتفاع فوق الأهواء والنزوات. والفيلسوف، عادة، ينأى بنفسه عن الانفعال ويسعى الى الفهم الهادى للأشياء. وإذا كان قد سمح بوجود الانفعالات في صلب الفلسفة، فهو إنما فعل ذلك كيما يتمكن من إخضاعها للتحقيق العقلي، وهو في هذه الحالة لا يعترف بها مصدراً للحقيقة الفلسفية، وإنما يعتبرها، بالأحرى، ذات تأثير ضار. أي أن من الواجب فهمها حتى نعمل، بقدر المستطاع على الغاء أثرها في ابعاد الفكر عن مساره العقلي.

هناك بالطبع استثناءات لذلك الموقف الذي كان في عموميه متشككاً ازاء الانفعالات. فبسكال Pascal يعترف بأن للقلب مبرراته الخاصة، وأن «مبررات القلب هذه» يمكن أن تتحكم، على الأقل في مناسبات معينة، في مبررات العقل. وحتى الفلاسفة من أصحاب الميول العقلية القوية كانوا، أحياناً، يبدون إعجابهم بالطابع الشامل والمباشر الذي يتسم به ذلك الضرب من الفهم الذي تأتي به المشاعر، وقابلوا بينه وبين الفهم المفت الذي يجلبه التفكير الاستدلالي.

فبرادلي، مثلاً، F.H.Bradley • يرى أن المشاعر هي مفتاح لأعلى ضروب التفكير، وربما كان هذا هو السبب الذي وصف من أجله بأنه «ضد العقل في نهاية المطاف» (١). رغم كل استدلالاته العقلية الرائعة.

لكن المرء يستطيع أن يقول، بصفة عامة، ان الفلاسفة لا يهتمون بدراسة «فلسفة الوجدان أو المشاعر» الا الى الحد الذي تعني فيه هذه الدراسة بحثاً عقلياً للانفعالات والعواطف، والذي كان يحدث، عادة، هو أن أية فلسفة للمشاعر بمعنى الفلسفة التي تتحكم فيها المشاعر، كانت تُستبعد (شأنها شأن أية «فلسفة للحياة») على أساس أنها لا ترتفع الى مرتبة الفلسفة، اذ كان يبدو أنها لا تستجيب للمطالب الصارمة للحقيقة.

لكن مع ظهور الوجودية عادت مشكلة المشاعر وعلاقتها بالفلسفة برمتها الى الظهور من جديد. وأنا لا أعني بذلك المزاعم المتطرفة التي قال بها مفكر مثل أونامونو Unamuno حول الانفعال و«القلب»، بقدر ما أعني دراسات أكثر اتزاناً للمشاعر عند كُتّاب مثل سارتر، وهيدجر، وريكور Ricoeur ومارسل وغيرهم، ويمكن أن يقال في النهاية إن فينومينولوجيا الانفعالات التي قدمها فلاسفة من أصحاب الميول الوجودية سوف تبرهن على أنها احدى انجازاتهم الباقية العظيمة القيمة. على أنني أعتقد أن الوجودية ليست مجرد فلسفة للوجدان أو المشاعر بمعنى أن اقتناعاتها تتشكل بالانفعال أكثر مما تتشكل بالعقل. اذ لا يلتقي المرء عند أعظم ممثليها بانفعال محض، بل يلتقي بانفعال

• فرنسيس هيربرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) عملاق المثالية الانجليزية، يأخذ بالفلسفة الهيكلية، ويرى أن الحق كامل لا يتغير، ومن أهم كتبه «الظاهر والحقيقة»، و«أصول المنطق» (الترجم).

مارس عليه الفيلسوف تفكيراً عقلياً طويلاً الأمد. كما أن هؤلاء الفلاسفة ينظرون الى مشاعرنا على أنها بدورها طريق نصل بواسطته الى الحقيقة الفلسفية، فالمشاعر ليست نقيضاً للعقل والفكر وانما هي مصدر لاستبصارات يمكن أن تستخلص وتنقل الى الآخرين بواسطة التفكير الفلسفي، فضلاً عن أن هذه قد تكون من أعمق الاستبصارات المتاحة لنا وأصقها بنا.

ليست الوجودية فلسفة للمشاعر، وانما هي تعترف بأن للمشاعر مكانة في النسيج الكلي للوجود البشري. ولو نظرنا الى المشاعر منعزلة لكان معنى ذلك أننا نتعامل مع تجريد محض، ولكننا قد رأينا من قبل أن المذهب العقلي الخالص هو كذلك تجريد، ويحتمل أننا جميعاً ما زلنا متأثرين «بعلم نفس الملكات» القديم، بحيث نظن أن العقل، والانفعالات، والارادة، هي قوى منفصلة عن «النفس» لا مجرد تميزات فُمننا بها داخل المضمون الكلي للتجربة، الذي يشتمل في كل لحظة على عناصر عقلية وانفعالية واردة، وان هذه العناصر لا يمكن وضع فواصل حادة بينها، وانما هي تنتمي الى كُُل حي. ولذا فان ما يقوله الوجوديون عن المشاعر لا يمكن فهمه معزولاً بل لا بد أن يفهم في سياق محاولتهم تقديم فلسفة عينية للوجود البشري في نطاقه الشامل.

٢ — بعض الملاحظات العامة حول المشاعر

من المعترف به، منذ مدة طويلة، أن الانفعالات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالجسد وأحواله المتغيرة، فعندما يغضب الانسان نلاحظ عليه أعراضاً جسمية: فقد يحتر وجهه، وتلمع عيناه، ويرتفع صوته ويصبح أجش. ويتخذ جسمه وضع التهديد. ولقد فسر الأساس المادي للانفعالات تفسيراً أكثر وضوحاً في الآونة الأخيرة. اذ أن التفسير

النفسي للغضب يقترب كثيراً، في وقتنا الراهن، من التفسير تفسيراً
فسيولوجياً فهو يتحدث عن: الهرمونات، ودقات القلب، والجهاز
العصبي السمبثاوي وما إلى ذلك. فقد أصبح من المعترف به منذ عصر
«وليم جيمس W. James»^{٥٠}، على الأقل، أن أي تفسير مقنع
للانفعالات لا يمكن أن يقوم به «علم عقلي Mental Science» نظري،
بل لا بد من البحث عنه في علم الحياة وعلم وظائف الأعضاء.

على أن التأكيد على أهمية الأساس المادي للانفعالات لا يشكل
أي إخراج بالنسبة إلى الوجودية، فقد سبق أن رأينا أن الوجود البشري
يُفهم في رأي الوجودي على أنه وجود — في — العالم، وأن امتلاك
الإنسان لجسد (أو لكونه جسداً) هو الذي يجعله يشارك في العالم،
وهكذا يُفهم الإنسان على أنه وحدة نفسية بدنية، ولن تجد تفسيراً
وجودياً للمشاعر يتجاهل ما يمكن أن يسمى بجانبها الحشوي. غير أن
التفسير الوجودي لا بد أن يختلف، يقيماً، عن التفسير الفسيولوجي
المحض، وعن التفسير السيكولوجي الخالص، بقدر ما يميل الأخير إلى
أن يكون سلوكياً، فلا بد للوجودي، في مطالبته بالعينية أن يقول إن
التفسير السلوكي هو تفسير مجرد^{٥١}. لكن ليس في ذلك انكار
لاستخدامه ونفعه في سياقات معينة، وإنما هو انكار للقول بأن التفسير

• وليام جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) فيلسوف أمريكي، من أهم مؤسسي
البرجماتية له أبحاث هامة في علم النفس، من أهم مؤلفاته «مبادئ علم
النفس» (١٨٩٠) و«ارادة الاعتقاد» (١٨٩٧) و«مروب من التجربة
الدينية» (١٩٠٢)، و«البرجماتية» (١٩٠٧) (الترجم).

•• لاحظ أن كلمة «مجرد» هنا تعني باستمرار أنه «أحادي الجانب» أو أنه
يقتطع جزءاً من سياقه ويفسره مهماً بقية الأجزاء، أولاً يُعنى بالسياق كله.
و«التجريد» بهذا المعنى يتعد عن التجريد الأرسطي ويقترب من المعنى
المبجلي (الترجم).

التجريبي للانفعالات هو تفسير كامل. إذ لا بد من إضافة التجربة الداخلية الى الظواهر الخارجية التي يمكن للملاحظ أن يلاحظها، وهذه التجربة الداخلية لا يمكن معرفتها الا عن طريق المشاركة في الوجود الانفعالي. لكن التفسير الوجودي للمشاعر لا يهتم بحسب بالجانب الداخلي الذاتي (كما لو كان هذا الجانب شيئاً معزولاً موجوداً في فراغ). بل يهتم كذلك بالجانب الفيزيقي أو الجسدي. غير أن الجسد المقصود في وجهة النظر الوجودية هو الجسد الذي يخبره شخص متجسد، لا الجسد الذي هو موضوع محض للملاحظة الخارجية.

ولقد رأينا في مرحلة سابقة من هذا الكتاب أننا نوجد في العالم ونشارك في أحداثه من خلال الجسد. والواقع أن هذه المشاعر التي هي من زاوية معينة أحداث جسدية (وبالتالي فزيقية ودنيوية)، ومن زاوية أخرى تجارب داخلية للموجود، ربما كانت أهم وسائلنا المباشرة للانفتاح على العالم. ذلك لأننا نكون مجرد مشاهدين للعالم حين نتكئون لدينا الادراكات الحسية التي نصل اليها عن طريق تجربة الحواس، أما مشاعرنا فتجعلنا نشارك في العالم على نحو مباشر. وهكذا فإن الادراك من خلال الحواس هو الأساس في الفهم الموضوعي للعالم، إذ أنني أنفصل عن الموضوع حتى يقف أمامي كموضوع، أما في حالة المشاعر فإني أتحد مع ما أشعر به، بحيث يشملني وهو معاً كل واحد، وأقرب الادراكات الحسية الى مثل هذا الشعور (أو الوجدان) هو اللمس. وبما له دلالته أن لمس الشيء يعني كذلك الشعور به والدخول معه في علاقة وثيقة حميمة.

ولما كنتُ من خلال المشاعر أشارك في العالم بطريقة مباشرة وفريدة، فإن المشاعر والانفعالات هي — ان جاز التعبير — سجل لوجودي — في — العالم. وتكشف اللغة التي يستخدمها بعض

الوجوديين عن هذه الفكرة بوضوح تام . فهيدجر يتحدث عن الحالة التي يسميها Gestimmtheit، أعني التناغم، أو الانسجام مع العالم . ويستخدم ريكور Ricoeur استعارة مماثلة عندما يتحدث عن طبقة النغم Tonalite كما لو كان على المرء أن يتكيف مع درجة النغم في العالم . ويستخدم هذا الكاتب نفسه كلمة جو أو مناخ atmospheric فيما يتعلق بالمشاعر . والجو هو ما يحيط بنا، وهو كذلك ما نتنفسه، فنحن بمعنى ما «نتنفس» في العالم من خلال المشاعر وندمج في العالم بوصفه البيئة التي نعيش ونتحرك فيها، ويكون لنا فيها وجود .

هل هناك انفعالات لا يكون لها أساس في الجسد؟ يمكن للمرء أن يقول، على الأقل، إن بعض المشاعر يغلب عليها الطابع الجسدي والدنيوي، على نحو أكثر وضوحاً ومباشرة من بعضها الآخر. فيبدو أن الحس الجمالي الذي يثيره منظر السماء المرصعة بالنجوم يرتبط ارتباطاً أوثق بالجانب الفيزيقي من الحس الجمالي الذي يثيره تأمل التناسب الرياضي لنظرية كوبرنيكس Copernicus الفلكية . ولو شئنا أن نضرب مثلاً آخر لقلنا إن كانط I.Kant ذهب إلى أن الشعور بالاحترام الذي أضفى أهمية كبيرة على الحياة الأخلاقية، هو شعور عقلي متميز عن الأهواء التي ترتبط بالتجربة الجسدية . ومن المسلم به أن هناك مشاعر وانفعالات يبدو ارتباطها بأحداث الجسد أضعف بكثير من الخوف والغضب مثلاً . ومع ذلك فحتى أعظم مشاعرنا سمواً تضرب، فيما يبدو، بجذورها آخر الأمر في وجودنا — في — العالم، أو إن شئنا أن نكون أكثر دقة، في وجودنا — مع الآخرين — في العالم، فالاحترام مثلاً يتضمن وجودنا في مجتمع أخلاقي، وفضلاً عن ذلك فمن الواضح أن هذا الوجدان «العقلي» قريب الشبه من مشاعر أخرى أقرب بوضوح إلى الطابع «الانفعالي» مثل: التوقير، والاعجاب، والرهبة . ويقول

بول ريكور P.Ricoeur عن الاحترام انه جذوره «ترجع الى شيء أشبه باستعداد الرغبة للعقلانية، وهو بذلك «مثل الكرم عند ديكارت الذي هو في وقت واحد فعل وانفعال: فعل للارادة الحرة، وانفعال يكمن في أعماق الجسد» (٢). ويبدو أن المشاعر تقع في مكان وسط بين عمليات الحياة الجسدية المحضة التي لا نكاد ندرك بعضها عن وعي، وقد تكون لا واعية تماماً، وبين الممارسة الواعية للتفكير العقلي. ولندكر في هذا الصدد أن «القلب» (أو ذلك الجزء المنفعل بقوة أو المستقر المشاعر) يتميز في التقسيم الثلاثي للنفس عند أفلاطون عن رغبات الجسد وعن العقل في آن معاً، وهو يوصف بأنه يعمل أحياناً مع أحدهما وأحياناً مع الآخر (الجمهورية ٤٤٠-٤٤١) .٥

لو كان تفسيرنا للمشاعر، حتى الآن، سليماً، بحيث يمكن أن نعترف بأنها تجعلنا ننسجم مع العالم، وأن المشاعر الأكثر سمواً، على الأقل، وثيقة الصلة بالعقل، لكان عندئذ من الصعب أن نستبعد الفكرة القائلة بأن المشاعر يمكن أن تولد استبصارات أصيلة ذات أهمية فلسفية. بل ان هذه العلاقة الوثيقة التي تربطنا بالعالم من خلال المشاعر، قد تكشف لنا، عن حقائق تتعلق بالعالم، لا نتاح لنا على الإطلاق من خلال عملية المشاهدة المحضة التي تنسم بها ملاحظتنا للعالم من خلال الحواس.

ولكن أليس من الجائز أننا نقول هنا كلاماً لا معنى له؟ أليست الأمزجة المستقبلية والمشاعر التي تظهر وتختفي في أذهاننا موجودة في «أذهاننا» فحسب؟ وكيف يمكن لهذه المشاعر المراوغة أن تكشف شيئاً عن طبيعة الواقع Reality الذي يجاوزنا؟ لا شيء يبدو أكثر ذاتية

• قارن الترجمة العربية لجمهورية أفلاطون للدكتور فؤاد زكريا ص ٣٣٤ - ٣٣٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٧٤ (الترجم).

من الشعور، فإذا شعرت بوجع أسناني كأن وجع الأسنان هو أمراً خاصاً بي تماماً، رغم أن وجع الأسنان الحقيقي المؤلم قد يستبعد كل شيء آخر من مجال الوعي. لكن لا شك أن وجع الأسنان يشير إلى شيء موضوعي ما، فقد أحدثته حالة مادية في الأسنان التي هي جزء من جسدي (وبالتالي جزء مني) وجزء من العالم في وقت واحد. ولكن لنأخذ مثلاً آخر: افترض أنني أنظر إلى أشجار متفحمة على منحدر تل أسود بعد حريق في غابة وقلت: «ياله من منظر حزين!» فما الذي يمكن أن يعنيه هذا القول؟ أهناك شيء حزين أو مؤسف في منحدر التل؟ أم أن اللغة ضللتني؟ اننا نستخدم كلمات مثل «حزين»، و«مؤسف» لأشياء نراها في العالم، ولكن ألا تنطبق هذه الصفات في الواقع علينا نحن؟ يبدو أنني أنا الذي أكون حزيناً عندما أنظر إلى منحدر التل. وليس هو، وأنا الذي أسقط مشاعري على ما أراه. ومع ذلك فإن الأمر ليس هنا أيضاً على هذا القدر من البساطة، فعندما رأيت جانب التل هذا نفسه منذ شهر مضى قبل الحريق عندها كانت الأشجار خضراء، وكانت هناك ضروب كثيرة من الحياة البرية، لم أكن أتخيل أن أقول عنه انه منظر حزين. فلا يمكن إذن أن يكون معنى قولي ان الحزن في ذهني وليس في التل، هو أن وجود الحزن أو عدم وجوده في ذهني لا علاقه له بوضع الأشياء الفعلي «في العالم الخارجي». صحيح أننا «متقلبو المزاج»، إلى حد ما، وأن حالات الاكتئاب أو الابتهاج تطرأ علينا على نحو غير متوقع، بحيث إن نفس المنظر الطبيعي قد يبدو لنا يوماً مفرحاً وفي اليوم التالي محزوناً. ونحن نقول عن الناس الذين تتغير أمزجتهم بسرعة، ولا يمكن التنبؤ بها إنهم «هوائيون Temperamental» فهم يُسقطون مشاعرهم الداخلية بطريقة أكثر من المعتاد على العالم وعلى غيرهم من الناس. وفي الحالات المتطرفة كحالة البارانويا Paranoia (جنون العظمة أو

الاضطهاد) يتحول هذا الاسقاط الى ظاهرة مرضية ويؤدي الى الخلط والشوش، غير أن قدرتنا على أن نتعرف على الحالات المرضية، تعني، في ذاتها وجود معيار norm وإذا كان في وسع الشاعر أن تنحرف فان هذا، في ذاته، دليل على أن هناك مشاعر معينة هي المناسبة لمواقف معينة.

الشاعر، إذن، ليست في داخلي أو ذهني فقط، بل انها تترابط مع ما هو خارج ذهني. ويمكن أن نقول بلغة الفينومينولوجي إن الشاعر «قصديّة intentional» أعني أنها تتجه نحو حالات فعلية معينة. والقول بأن الشاعر تكون أحياناً غير مناسبة أو لا تتناسب مع الحالات الفعلية التي كانت تقصدها في اتجاهها، لا يتعارض مع القول بأن الشاعر في الحالات العادية تجعلنا في الواقع تتناغم أو ننسجم attune مع حالة الأشياء الواقعية. بل ان امكان الاحساس بالشعور «الخطأىء» ينطوي ضمناً (أو يفترض وجود) على الحالة السوية، وكل ما يعنيه ذلك هو أننا قد نخطيء فيما ندركه بحواسنا، لكن امكان وجود الملوثة يفترض أن الادراك السوي حقيقي.

قد يقول قائل: «إنني أشعر بالغضب من الطريقة التي تعالج بها الحكومة هذا الموضوع، لكن ربما كان من الخطأ بالنسبة لي أن أشعر على هذا النحو». إن غضبه أو حنقه قصدي بمعنى أنه يتجه نحو حالة فعلية معينة وهي سلوك الحكومة. وفضلاً عن ذلك فان غضبه أو حنقه ليس أمراً تعسفياً ولا هو شعور ذاتي خالص، وانما المفروض أنه يتناسب مع فعل الحكومة. ومع ذلك فان المتحدث يعترف كذلك بأنه قد يكون مخطئاً في شعوره على هذا النحو. وهنا يمكن أن نلاحظ أننا نستخدم كلمة «الحس السليم Sensibility» لتدل على القدرة على الاحساس بالمشاعر «الصحيحة» فالشخص الذي يملك حساً سليماً

يسخبط على الظلم ويتعاطف مع العذاب .. وهلم جرا. لكن حسبه
السلبرم يعني أيضاً حساسية Sensitivity، فلهذه، كما نقول، «حس
مرهف» بما يحدث، وهو متناغم مع العالم من حوله بما في ذلك عالم
الشئون البشرية . ويستجيب الاستجابات الانفعالية المناسبة.

فإذا قلنا إن المشاعر «قصدية»، وبالتالي إنها تتجه نحو الحالات
الموجودة في العالم، فلا بد أن نقول كذلك إن هذه العلاقة متبادلة.
ولا شك أن هناك مغزى لتلك التسمية التقليدية للمشاعر بأنها
انفعالات أو تأثيرات فهذه الألفاظ الأخيرة توحى، فيما يبدو، بأن
الذات صاحبة هذه المشاعر متقبلة سلبية حدثت لها هذه المشاعر نتيجة
لظروف خارجية عنها (أو في بعض الحالات نتيجة لعوامل داخلية لا
سلطان لها عليها)، فالمشاعر تظهر وتختفي، وليس في استطاعتنا أن
نخلقها كما نريد، ولا أن نبعدها كما نشاء. وبقدر ما تثار فينا
المشاعر عن طريق حقائق فعلية في العالم (من بينها أجسادنا) فإن
ذلك بدوره يدل على عدم صحة الاعتقاد بأن المشاعر ذاتية خالصة،
فهي انعكاسات أو استجابات لأحداث تحدث بطريقة موضوعية، ولكننا
مع ذلك لسنا في مشاعرنا خاضعين تماماً للأحداث الخارجية. فنحن
نتعلم كيف نسيطر على أمرجتنا، وذلك على الأقل في حدود معينة.

جميع هذه الاعتبارات تعيدنا الى النقطة التي أثارها أفلاطون وأشرنا
إليها ولاحظناها في مرحلة سابقة من مناقشتنا، وهي أن المشاعر أو
«القلب» تقع في منطقة وسط بين عمليات الجسد الغريزية العمياء
وبين قوى الفكر والعقل الواعية، وأن هذه المشاعر يمكن أن تعمل في
بعض الأحيان في خدمة أحدهما، وتعمل في أحيان أخرى في خدمة
الآخر. وعلى هذا النحو نقول عن بعض مشاعرنا إنها «بدائية» ونقول
عن بعضها الآخر إنها «راقية» نسبياً؛ فالأولى مرتبطة بالغريزة والثانية

بالمقل والفكر. وأنا أعتقد أن سورة الغضب العمياء التي تخلو من التفكير هي مثال على الطابع البدائي للمشاعر أو الوجدان. في حين أن الاحترام والاستياء الأخلاقي يمثلان النوع الراقى منها. لكن ليس من السهل دائماً أن نقوم بهذه التفرقة، فالنزوع الجنسي، مثلاً، يمكن أن يكون في بعض الأحيان بدائياً، لكن النزوع الجنسي البشري الحقيقي كما لاحظنا في فصل سابق ليس غريزة جسدية محضة وإنما هو ظاهرة وجودية في غاية الرقي.

ويفضل هيدجر أن يستخدم تعبير Befindlichkeit ليحل محل كلمات تقليدية مثل: وجدان، وانفعال وتأثر وعاطفة وما شابه ذلك. ويصعب أن نجد ترجمة مقننة ترادف مصطلح هيدجر. فالترجم الانجليزي لكتاب «الوجود والزمان (Sein und Zeit)» استخدم عبارة «حالة ذهنية» State of Mind للتعبير عن مصطلح Befindlichkeit. لكن على الرغم من أن هذا التعبير الانجليزي يعطينا الفكرة العامة، بصورة معقولة، فإنه يفشل في إبراز «فكرة اليجاد Finding» التي تتضمنها الكلمة الألمانية. فالتعبير الألماني «Wie be Finden Sie Sich» هو التعبير الشائع الذي يقابل السؤال «كيف جالك...؟» وهو يعني حرفياً: «كيف تجد نفسك؟»، أي أن كلمة BeFindlichkeit تعني حرفياً «الطريقة التي يجد بها المرء نفسه».

وهنا تكون المشاعر والانفعالات هي الطريقة التي يجد المرء نفسه عليها في موقف معين، إنها الطريقة التي يتوافق Tuned in بواسطتها. ونوع الاستبصار أو الكشف أو المعرفة التي تتميز بها الطريقة التي يجد بها المرء نفسه ليس هو الفهم الموضوعي الذي يكون لدى المرء عن شيء ما يمثل أمام الحواس، لكنه كذلك ليس فهماً ذاتياً، إنه استبصار لموقف ينتمي إليه ذلك الشخص الذي يجد نفسه فيه. وكلمة

«الموقف» نفسها كلمة مطاطة جداً، فهي تشير الى مجموعة محدودة نسبياً أو مجموعة غير محدودة من الظروف. وفي الحالات العادية يكون السخط شعوراً يرتبط بموقف واضح المعالم، على حين أن حالة مزاجية مثل الملل أو الضجر Boredom شيء غامض، يرتبط «بالأشياء بصفة عامة». وهنا يظهر سؤال عما إذا كان يمكن أن توجد حالة مزاجية أو شعور (واحد أو أكثر) يرتبط بموقف الانسان الشامل في العالم. وسوف نتصدى للاجابة عن هذا السؤال في موضع تال من هذا الفصل، ويكفي الآن أن نقول اننا نشارك في المواقف من خلال المشاعر، وأن هذه المواقف تنكشف أو تنفع أمامنا في ذلك التفاعل المتبادل بين القصد والتأثر الذي رأينا أن المشاعر تتميز به. وهذا الضرب من الكشف هو الذي يهتم به الفيلسوف الوجودي، وهو يرضه الى معطيات فلسفته. وهو في اعترافه بأن للشعور هذه الصفة «الكاشفة» قد يسمح لنفسه بالحديث عن شعور «انطولوجي». ومثل هذا التعبير، في نظر الفلاسفة التقليديين، يكاد يكون فضيحة فلسفية. لكن الواقع أننا اذا أردنا أن نتفلسف في اطار وجودنا الشامل في العالم، فإن المشاعر في هذه الحالة تقدم الينا بدورها مفتاحاً لفهم ذلك الوجود الذي يغلفنا ويحيط بنا، والذي يدخل وجودنا البشري في اطاره.

وفي هذا الصدد قد يكون من المفيد أن نذكر بعض ملاحظات «بول ريكور P. Ricoeur فقد كتب يقول: «لا تكون المشاعر بذاتها كلية الا من خلال ذلك الوعي بالوجود الفعلي في العالم، ذلك «الوجود في inesse» الأصلي .. وأياً ما كان الوجود، فإن الشعور يشهد بأننا جزء منه؛ فهو ليس ذلك الآخر كلية وإنما هو الوسيط أو المكان الأصلي الذي نظل نوجد فيه» (٣) وهذه العبارة تلخص تلخيصاً جيداً الافكار التي بحثناها في الصفحات القليلة السابقة.

لقد تحدثنا، دون تمييز، عن الشعور (في صيغة المفرد) والمشاعر، أو الانفعالات الطاغية Passions والمشاعر (في صيغة الجمع)، ولو أردنا الدقة لقلنا ان الشعور ضرب من التجريد، فنحن لا نعرف بوضوح سوى مشاعر نوعية محددة المعالم الى حد ما. أما مدى نوعية مشاعرنا وتحدد معالمها، فيمكن أن يتضح من كون لغتنا العادية، على مستوياتها السابقة على الفلسفة وعلم النفس، تضم عدداً هائلاً من الألفاظ التي تصف المشاعر بتدرجاتها المختلفة، والحالات المزاجية بفوارقها الدقيقة، فمشاعر مثل: الخوف، والذعر والقلق، والجزع والرعب، والفرح، والملح، والرعدة، والرعدة، هي كلها مشاعر يرتبط بعضها ببعض. لكن لكل كلمة تميزها الدقيق داخل أسرة «انفعالات الخوف» العامة (٤). لقد سبق أن أشرنا الى الحس المرهف Sensibility كسمة يتميز بها الشخص الذي يدرك الأمور بانفعال حساس، ومع ذلك فحتى في وجودنا اليومي مع الآخر هناك قدر ملحوظ من الحس المرهف، ومن القدرة على تمييز الظلال المختلفة للانفعال ووصفها. وفضلاً عن ذلك فمن الواضح أيضاً أن الانفعالات التي توصف «بالخوف» بصفة عامة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بانفعالات أخرى: فالحياء، والرهبة، والتوقير، وحتى الاحترام الذي تحدث عنه كانط Kant، تتضمن عناصر من الخوف، وإن كانت هذه المجموعة تميل الى أن تتحول الى اعجاب. ومن ناحية أخرى يرتبط الخوف بالغضب لا سيما من حيث أساسه الفيزيقي. وهناك نلتقي أيضاً بمجموعة كبيرة من التمييزات: كالغيظ، وسورة الغضب، والسخط، والاستياء، والتجهم، والتهمج، والانزعاج وما شابه ذلك.

وليس من مهمتنا في هذا الكتاب أن نصنف المشاعر الى عائلات، ونستكشف ما بينها من فروق دقيقة كثيرة. والواقع أننا لاحظنا من

قبل أن بعض المشاعر يمكن تصنيفها على أنها «بدائية» وبعضها الآخر على أنها «راقية»، لكن من الواضح أن هناك طرقاً أخرى أكثر طرافة بكثير لمحاولة تصنيف المشاعر.

ولكن، على الرغم من ضرورة احجامنا، عن أية محاولة مفصلة لترتيب المشاعر من حيث أوجه التشابه والاختلاف بينها، فإن هناك ضرباً عريضاً من التمييز ستكون له بعض الأهمية في مناقشتنا التالية، وذلك التمييز هو الذي يمكن إيجاده بين الانفعالات «السلبية» والانفعالات «الإيجابية»، وأنا أعني بالأولى انفعالات مثل: الخوف، والغضب، والكراهية، والاشمئزاز وما شابه ذلك، فهي تكشف عن مواقف نكون فيها بالفعل، ان صبح التعيين لكنا لا ننتهي اليها في الحقيقة، ونود أن نتخلص منها أو أن نغير نمط الموقف. أما الانفعالات «الإيجابية» فأعني بها انفعالات مثل: الحب، والفرح، والثقة وما شابه ذلك. فهي تكشف عن احساس «بالانتماء» وتُصنّف تفسيراً مقبولاً على المواقف التي أثارها.

وهذه التفرقة هامة لأن معظم الوجوديين يذهبون الى أن هناك بعض الوجدانات الأساسية التي تكشف عن الوجود بصفة خاصة. وهنا يظهر السؤال عما اذا كانت هذه المشاعر الأساسية من النوع الإيجابي أو السلبي. والواقع أننا نلتقي باجابات مختلفة وهاهنا أيضاً يتضح أن الوجوديين ينقسمون معسكرين كبيرين: فبعضهم يرى أن مشاعر مثل: القلق، والضجر أو الملل، والغشيان هي مشاعر «انطولوجية» أولية، وأنها «تكشف» عن الوضع البشري في جوانبه المعتمدة. فالإنسان لا يكون «في بيته» في العالم الذي يحمل طابعاً غريباً بل ومُهلّداً له. وبعضهم الآخر يرى أن الفرح والأمل وما يسميه ريكور Ricoeur بشعور «الانتماء» هي مشاعر هامة. وينبغي

علينا أن نلاحظ أن الاختلاف هنا لا يناظر على الإطلاق الاختلاف بين الوجودية المؤمنة والملحدة؛ فالقلق يلعب دوراً رئيسياً في فكر كيركجور، وهو أعظم الوجوديين المسيحيين، في حين أن الفرح لا يغيب قط عن فلسفة نظيره الملحد الكبير: نيتشه. ومن المعروف أن هذين المفكرين هما أكثر الوجوديين إثارة للجدل، ولكنهما يحذراننا من المبالغة في التبسيط.

وعموماً فإن «المعنى المأساوي للحياة» كما يسميه «أونامونو» هو الذي يسود بين الوجوديين، أما محاولة اصلاح الميزان وتشجيع شعور الأمل، فلم تأت إلا في مرحلة متأخرة وكانت أقل وضوحاً. ولذلك فسوف ندرس أولاً وقبل كل شيء: القلق بوصفه الشعور الانطولوجي الأساسي، وربما كان الشعور النموذجي في الوجودية ككل. ولكن لكي يكون العرض الذي تقدمه متصفاً فسوف نشير الى الاتجاهات الأخرى الأكثر إيجابية، الموجودة عند بعض الكتاب.

٣ - القلق

ربما كانت كلمة القلق Anxiety أفضل تعبير لترجمة كلمة Angst الألمانية وما يشبهها. والقلق Anxiety هي الكلمة التي استخدمت في الترجمة الانجليزية لكتاب هيدجر «الوجود والزمان»، لكن ينبغي علينا أن نعترف أنها لم تكن ترجمة مقننة تماماً، فهي توجي بألوان القلق في الحياة اليومية المألوفة أكثر بكثير مما تعبر عن ذلك الانفعال النادر والدقيق الذي يود الوجوديون أن يشيروا اليه بالكلمة الألمانية Angst. ولذلك يشير مترجمو «هيدجر» في حاشية الى أن كلمات مثل «التوجس Uneasiness» و«الضيق malaise» قد تكون من بعض الوجوه ترجحات أفضل (٥). لكنهم يُيقون على كلمة القلق Anxiety

وسوف أفعل ذلك أنا أيضاً. فلا شك أن كلمة القلق Anxiety ترجمة مقبولة أكثر من كلمة الجزع Dread (التي توجد في الترجمات الانجليزية لمؤلفات كيركجور) أو كلمة الكرب Anguish (التي استخدمتها هازل بارنز Hazel Barnes في ترجمتها لكتاب سارتر «الوجود والعدم»، حيث تطابق الكلمة الانجليزية، في الواقع، الكلمة الفرنسية angoisse الى حد بعيد). وامترضنا على كلمة الجزع Dread هو أنها توحى في استخدامها في اللغة الانجليزية بشيء يقترب جداً من الخوف، مع أن الوجوديين جميعاً يتفقون على أنهم عندما يتحدثون عن القلق Anxiety فإنهم لا يقصدون الخوف. ومن ثم كانت كلمة «الكرب» أفضل الا أن استخدامها المألوف يوحي بالألم الحاد. وعلى حين أن القلق مؤلم يقيناً، فليست فكرة الألم هي الاهتمام الرئيسي في المناقشات الفلسفية للقلق Angst.

وعلى الرغم من أنني أستخدم كلمة واحدة هي القلق Anxiety لتشير الى ظاهرة يناقشها فلاسفة وجوديون مختلفون، فينبغي أن يكون واضحاً أن الكلمة لا تعني بدقة معنى واحداً عند كل كاتب يستخدمها. فكل من كيركجور، وهيدجر، وسارتر، يفهم القلق على نحو مختلف بعض الشيء. ومع ذلك فهناك تقارب وثيق بينهم، وقد اعترف الأخيران صراحة بأن الفكرة مستمدة من كيركجور، يقول هيدجر: «إن من سار الى أبعد مدى في تحليل مفهوم القلق هو سرن كيركجور» (٦). ويقابل سارتر بين أوصاف القلق عند كيركجور وهيدجر، ثم يقول «إنها لا تبدو لنا متناقضة، بل على العكس فكل وصف منها يتضمن الآخر» (٧). ثم يستطرد بعد ذلك فيعرض تفسيره الخاص.

يتفق هؤلاء الكتاب جميعاً على أن القلق يكشف بطريقة خاصة

عن الوضع الانساني، فهو عند هيدجر، الطريقة الأساسية التي يجد بها المرء نفسه Grundbefindlichkeit ولا شك أن النظر الى القلق على أنه مفتاح أساسي لفهم الوجود البشري ينطوي ضمناً على تلك الرؤية الوجودية والفينومينولوجية للوجدان على نحو ما عرضناها في الأجزاء السابقة من هذا الفصل، حيث فرقنا بينها وبين الرؤية السيكلولوجية والتجريبية. وسوف نفيدنا مناقشة القلق كمثال لتوضيح التفسير الوجودي للمشاعر بصفة عامة، وسوف تؤكد الفكرة التي يُعبر عنها سارتر بقوة في هذه الكلمات: «كل واقعة بشرية بالنسبة للفينومينولوجي هي في جوهرها ذات دلالة خاصة. ولو أنك أزلت دلالتها لقصيت على طبيعتها بوصفها واقعة بشرية. ومن ثم فإن مهمة الفينومينولوجي سوف تكون دراسة دلالة الانفعال» (٨). وهناك وجهة نظر أخرى معارضة: «فالانفعال لا يعني شيئاً بالنسبة لعالم النفس لأنه يدرسه بوصفه واقعة أعني بأن يفصله عن كل شيء آخر، ولهذا فلن يكون له منذ البداية دلالة خاصة. لكن اذا كانت لكل واقعة بشرية، في الحقيقة، دلالة خاصة، فإن الانفعال الذي يدرسه عالم النفس، بطبيعته، ميت، وغير نفسي، ولا انساني» (٩).

ما دام أصل الأفكار الوجودية عن القلق موجود عند كيركجور، فسوف يكون من المناسب أن نبدأ بما قال في هذا الموضوع، ومناقشته المستفيضة يعرضها كتابه المعروف في الانجليزية باسم The Concept of Dread (مفهوم القلق) وهو كتاب صعب، والتصور الذي يعرضه ليس واضحاً على الاطلاق. لكن ربما كان هذا الغموض أمراً لا مفر منه لأن للقلق طابعاً دقيقاً رؤوياً يصعب الإمساك به.

وكيركجور يقدم مفهوم القلق في سياق مناقشته لأصل الخطيئة: فما الذي يجعل الخطيئة ممكنة؟ هنا تدور المناقشة في اطار القصة التي

رواها «سفر التكوين» عن سقوط الانسان، غير أن كيركجور يفهم هذه القصة على أنها تصف حادثة أو تطوراً في -نياة كل موجود بشري وهو الانتقال من البراءة الى الخطيئة. وحالة القلق السابقة هي التي تجعل هذه الحادثة ممكنة، ويوصف هذه القلق الأصلي على الأقل بثلاثة طرق:

١ — فهو ملازم لحالة البراءة، فهناك في حلم البراءة شيء يشبه عدم الاتزان أو الاضطراب أو هاجس يثير الاضطراب في صفاء السعادة. «وهذا هو السر العميق للبراءة، وهو أنها قلق في نفس الوقت» (١٠). والمثل التوضيحي الذي يسوقه كيركجور هو يقظة الجنس والجانب الجسدي في الفرد، فهناك حالة ضيق وهاجس يظهر في النهاية في نشاط الجسد، ومن ثم يفقد المرء البراءة ويتغير وجوده تغيراً كبيراً، وتلك وثبة لا توصف وصفاً تحليلياً وإنما تُعرف فقط عن طريق التجربة.

(٢) — ويرتبط القلق كذلك بالحرية. وهناك أيضاً ضرب من عدم الاتزان يسبق الفعل ويوصف بأنه «دوار» أو «دوخة» الحرية، لأن الحرية تعني الامكان، والوقوف على حافة الامكان يشبه الوقوف على شفا جرف. ولو استخدمنا استعارة مختلفة (وهي لي وليست لكيركجور، لكنني اعتقد أنها توضح المقصود) لأمكن لنا أن نقول ان الحرية بطبيعتها ذاتها حُبلى بالامكان، وما يجبره المرء بوصفه القلق الأصلي هو تحرك الامكان في «أحشاء» الحرية.

(٣) — ويربط كيركجور القلق بتكوين الانسان الخاص بوصفه: جسداً ونفساً وتجمعهما الروح. فطريقة تكوين الانسان ذاتها تجعله معرضاً للتوتر، وهذا التوتر هو القلق، ومهمة الانسان هي انجاز مركب الجسد والنفس. وهي مهمة مشحونة بالقلق منذ بدايتها، واذن فالقلق

خاصة تتسم بها الظاهرة البشرية، فالحيوان لا يعرف شيئاً عن القلق لأن حياته جسدية خالصة! كذلك لا يعرف الملاك شيئاً عن القلق لأن حياته عقلية خالصة. أما الإنسان الذي يجمع بين الحس والعقل، بين الجسد والنفس فهو يعيش في ظل القلق.

وهذه الفكرة الأخيرة تجعلنا نلاحظ أنه على الرغم من أننا نظرنا الى القلق حتى الآن بوصفه الشرط المسبق للخطيئة فهو في فكر كيركجور نتيجة للخطيئة أيضاً. ذلك لأن الإنسان الساقط يعيش دائماً في أعماق القلق، وليس هذا خوفاً يرتبط باستمرار بحالة معينة محددة من أحوال العالم لأن القلق لا يتجه الى أي موضوع عيني وإنما هو، كما يقول أحد شراح كيركجور «مجموعة معقدة من المخاوف، التي رغم أنها عدم في ذاتها، فإنها تطور ذاتها بأن تنعكس على نفسها» (١١).

هذا الموجز المختضب لفكرة كيركجور عن القلق يؤكد ملاحظتي التي قلت فيها ان تصويره ليس واضح المعالم، بل انه قد لا يكون متنسقاً تماماً. لكن ربما كان انعدام النظام هذا ملازماً للتفكير في الظواهر العينية للوجود البشري، ولن ينكر أحد ما في بعض استبصارات كيركجور من عمق، وان كان لا بد من أن نشير في النهاية، الى حالة أخرى من حالات عدم الاتساق عنده. فقد كنا حتى الآن نعرض فكرة القلق بطريقة سلبية الى حد ما، فهي الشرط المسبق للخطيئة، وهي كذلك سمة الوجود الساقط للإنسان. ومع ذلك فكيركجور، شأنه شأن كثير من اللاهوتيين الوجوديين المتأخرين، يريد تحديد دور ايجابي للقلق بوصفه مدخلاً الى الايمان. فتحمل القلق يتطلب أن يفتح المرء عينيه على حقيقة الوجود البشري وأن يرى، من ثم، الحاجة

الى اللطف الالهي Grace . *

عندما ننتقل من كيركجور الى هيدجر نجد اختلافات هامة فيما يتعلق بدراسة القلق، فهو يذهب الى أن ظاهرة القلق تقدم لنا «واحدة من أبعد الامكادات أثراً، وأعظمها أصالة في كشف الوجود». (١٢)

وترتبط مناقشة القلق ارتباطاً وثيقاً بتحليل هيدجر «للسقوط» Ver fallen ومع أننا ينبغي أن لا نوحّد ببساطة بين هذا السقوط وبين الافكار التقليدية عن سقوط الانسان، فإن بينهما بعض الارتباط (على نحو ماسترى فيما بعد). وماله مغزى أن هيدجر يربط القلق بالسقوط، مثلما ربطه كيركجور بأصل الخطيئة. فما يحدث في حالة السقوط في رأي هيدجر هو أن الموجود البشري يهرب من ذاته فهو قد يفقد نفسه في وجود غير أصيل مع الآخر وهو ما يسمى بال «هم They» أو في الانشغال والاهتمام بشئون عالم الاشياء. ومع ذلك فإن فرار المرء من ذاته يوحي هو نفسه بأن الموجود البشري Dasein قد يواجه نفسه بالفعل بطريقة ما.

ويختلف الفرار المرتبط بالسقوط اختلافاً تاماً عن الفرار الناشئ عن الخوف، فالخوف هو دائماً خوف من شيء محدد داخل العالم، لكن ما ندرسه الآن هو فرار المرء من نفسه «ان ما يشعر المرء ازاءه بالقلق هو الوجود — في — العالم بما هو كذلك» (١٣). ويقول أيضاً : «ان ما يشعر المرء ازاءه بالقلق هو شيء غير متعين تماماً. وهذا اللاتعين لا يحدد واقعياً ماهو الشيء الذي يتهددنا داخل العالم، وهو لا يقتصر على ذلك، بل ينبئنا أيضاً بأن الاشياء الموجودة في العالم «لا علاقة لها»

* مصطلح لاهوتي يُراد به الفضل الالهي الذي يهبه الله لمن يشاء من عباده، وكثيراً ما نكون بحاجة اليه ليساعدنا على الايمان ونبعنا من الوقوع في الخطايا (الترجم).

بالمسألة على الإطلاق، فلا شيء مما هو جاهز أمام أيدينا، أو حاضر أمامنا داخل العالم، يقوم بمهمة الشيء الذي يقلق في مواجهته القلق. (١٤)

وعلى ذلك فنحن لا نعرف ما الذي يجعلنا نقلق ولنا نستطيع أن نشير الى شيء محدد، فما يجعل القلق ينشأ هو: لا شيء، وهو لا يوجد في مكان. ومع ذلك يقال لنا أيضا انه لصيق بنا الى حد أنه يطفئ علينا ويخنقنا. وهو ليس هذا الشيء الجزئي أو ذاك وإنما هو، بالاحرى، العالم، أو الوجود — في — العالم. ومن ثم فإن حالة القلق تقدم لنا شيئاً يشبه الكشف الكلي للوضع البشري.

ويعلم هيدجر كذلك أن الأشياء الموجودة في العالم تميل في حالة القلق الى أن تجبو وتتلاشى ويدرك الموجود البشري أنه لا يمكن أن يجد نفسه في العالم فيرتد الى نفسه في حريته الفريدة وامكانه. «القلق يجعل الانسان Dasein وجهاً لوجه أمام وجوده — الحر من أجل «أصالة وجوده». (١٥) ونحن نستطيع في وجودنا اليومي في العالم، ووجودنا مع الآخرين أن نهديء من أنفسنا، ونهرب من جذرية الوضع البشري، لكن القلق يقذف بنا خارج هذا الأمان المزيف ويجعلنا نشعر «بالاضطراب» وبأننا «لسنا في بيتنا».

يربط هيدجر في تحليلات لاحقة بين القلق وفكرتي التناهي والموت. لكننا لن نواصل دراسة هذين الموضوعين في الوقت الحاضر، وإنما نشير الى أنه، مثلما رأى كيركجور في القلق مدخلاً للإيمان، فكذلك يحظى القلق عند هيدجر، فيما يبدو، بتقدير ايجابي. فالقلق

• القلق هو الخوف من الوجود بصفة عامة وبغير تحديد. والوجود العام على هذا النحو هو العدم كما قال هيجل، ومن هنا ارتبط القلق بالعدم أو اللاتعين (الترجم).

يوقظنا من أوهامنا وأماننا الزائف، ويواجه الفرد بمسئوليته، ويدعوه لادراك وجوده الأصيل. بل انه يوصف بأنه ظاهرة نادرة في التجربة البشرية لأنه في معظم الاحيان يتعرض للاخاد والتهدة بفعل هروبنا المراوغ من أنفسنا، وهو المروب المميز لحالة السقوط. لكن للقلق الانطولوجي الخالص رغم ندرته أهمية فائقة، اذ أن تعرض الناس له هو الذي ينتشلهم من السقوط ويرتفع بهم الى الوجود الأصيل.

ويرتبط القلق في تحليل هيدجر ارتباطاً وثيقاً بظاهرة الهم Sorge، وتلك خاصية من أشمل خصائص الحياة البشرية. «فهي حياة هم، وحياة اهتمام (وازدواج معنى اللفظ، وكذلك مرادفه اللاتيني Cura قد استغله هيدجر عن عمد في مناقشته) والهم ظاهرة معقدة، فهي تتضمن اندفاع الوجود البشري الى الامام في اتجاه امكاناته وما يؤدي اليه ذلك من توتر مع الظروف والحدود الوافية التي يجلبها معه بالفعل مضافاً اليها «سقوطه» الحاضر، ويبدو لي أن فهم هيدجر للهم بوصفه بنية الوجود اليومي في العالم تناظر في اطارها العام فكرة كيركجور عن القلق بوصفه مصاحباً لحياة السقوط يزداد على الدوام تغلغلاً وانتشاراً.

«ان وصف كيركجور للقلق في مواجهة ما يفتقر اليه المرء يجعل منه قلقاً إزاء الحرية. أما هيدجر فهو يدرس القلق بدلاً من ذلك على أنه رهبة العدم» (١٦). هكذا يميز سارتر بين تفسيري القلق اللذين لخصناهما الآن توأماً، رغم أنه يلاحظ، كما أشرنا أنهما متكاملان أكثر من كونهما متناقضين. وحكم سارتر على هذا الاختلاف صحيح في جوهره فيما أعتقد، فكيركجور يؤكد أهمية الحرية في نظره الى القلق رغم أنه لم يبلغ التناهي في حين أن هيدجر يؤكد التناهي رغم أنه لم ينس الحرية، وسيكون من المفيد الآن أن ننظر في رأي سارتر في الموضوع لنرى ما اذا كان قد نجح في الوصول الى اي مركب.

الواقع أن المركب الذي أنجزه سارتر يتم في إطار حركة جدلية دقيقة بين الحرية والعدم، فهو يبدأ بفكرة القلق عند كيركجور بوصفه «دوار» الحرية وليس ذلك خوفاً يقع لي من شيء يحدث خارجاً عني، بل أن القلق بالأحرى «لأنني لا أثق في نفسي، وفي ردود فعلي الخاصة» (١٧). وبعبارة أخرى هناك ازدواج عميق في معنى الحرية، ومن هنا يأتي تعبير سارتر الذي ينطوي على مفارقة وهو أن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حراً، فهناك عدم يتسلل إلى فعلي بحيث لا أكون الذات التي سوف أكونها، أو أنني أكون هذه الذات بغير أن أكونها «القلق هو بالضبط وعي بأنني وجودي المقبل، على نمط اللا-وجود» (١٨). وهذا هو القلق بازاء المستقبل، وهناك قلق يناظره بازاء الماضي «انه قلق القامر الذي قرر بحرية وصدق ألا يعود إلى المقامرة مرة أخرى، والذي يرى فجأة، عندما يقترب من مائدة القمار أن جميع قراراته قد تبخرت...» (١٩).

ليست الحرية، إذن، حرية بسيطة على الإطلاق وإنما هي حرية «يشيرها ويقيدها العدم». وفي ممارستي لهذه الحرية أخبر القلق، وفي استطاعتي أن أتجنب القلق بالالتجاء إلى أنماط الفعل المتعارف عليها، أو المعايير المألوفة للقيمة لكن الثمن الذي أدفعه لذلك هو السقوط في «الايمان السيء» أو سوء الطوية، ولكن سارتر، مثل كيركجور وهيدجر يرى القلق شيئاً ينبغي تحمله لا الفرار منه.

وجميع هذه التحليلات للقلق ترى فيه مفتاحاً لفهم الوجود الإنساني، وينكشف هذا الوجود، فضلاً عن ذلك، بوصفه ينطوي أساساً على مفارقة إن لم يكن عبثاً absurd فهناك توتر في قلب الوجود البشري لا يُحل بين الحرية وممكناتها من ناحية، والتناهي وقيوده وتهديده بالدمار، من ناحية أخرى. ويقول لنا هؤلاء المفكرون إننا ما

لم نواجه هذه السمة الأساسية اللامعقولة للوجود البشري، فالتنا نهرب من حقيقة وجودنا الخاص.

هل نقبل هذه القراءة للوجود البشري ؟ هل يمكن أن نعطي للقلق الدور الرئيسي الذي ينسبه اليه المفكرون الوجوديون ؟ ألا يؤدي بنا التسليم بمثل هذا الدور الى فهم مأساوي في أساسه، بل الى فهم متشائم، للانسان والعالم ؟ قبل أن نتمكن من الاجابة عن هذه الأسئلة ينبغي علينا أن نبحث فيما اذا كانت هناك بدائل للقلق بوصفه الشعور الأساسي المميز للانسان.

٤ — بعض المشاعر الهامة الأخرى

هناك فقرة هامة وطريفة في كتاب هيدجر «مدخل الى الميتافيزيقا» تتحدث عن مشكلة الوجود، وتذهب الى أن كلاً منا تمسه القوى الخفية لهذه المشكلة على الأقل مرة، وربما أكثر من مرة ثم يستطرد قائلاً :

«تلوح المشكلة في لحظات اليأس العظيم عندما تقي الأشياء جميعاً الى أن تفقد وزنها، ويصبح كل معنى غامضاً كما أنها جاضرة في لحظات الابتهاج والسرور عندما يتغير مظهر الأشياء من حولنا، ويبدو كما لو كانت موجودة لأول مرة، وكما لو كان الاعتقاد بأنها ليست موجودة أسهل من أن نفهم أنها موجودة، وموجودة على ما هي عليه. فالمشكلة تفرض نفسها علينا في أوقات الملل والضجر عندما نبتعد عن اليأس والفرح على حد سواء، ويبدو كل شيء حولنا عادياً مألوفاً تماماً الى حد لا نعود معه نهتم بأن يكون هناك شيء أو لا يكون».

هذه الفقرة هامة، لأن هيدجر — فيما يبدو — يريد أن يسلّم بوجود حالتين مزاجيتين أخريين لهما مغزى انطولوجي — الى جانب حالة

القلق التي تجعل كل شيء يفرق في هوة العدم — هما: الملل والمرح.

ولقد سبق أن ناقش كبير كجور الملل وارتباطه بالمرحلة الحسية من مراحل الحياة ورأى أن هذه الحالة تؤدي الى سؤال جذري حول معنى الحياة وقيمتها لكننا لن نواصل بحث مشكلة الملل لأنها مثل مشكلة القلق تعبر عن مزاج سلبي أو مزاج محايد على أقل تقدير.

غير أن الأهم من ذلك هو إمكان النظر الى الفرح على أنه شعور انطولوجي، اذ لو كان الفرح هو مفتاحنا الى الطريقة التي توجد عليها الأشياء وهو مشاركتنا المتميزة في الوجود التي ينكشف الوجود بواسطتها أمامنا، ألا يتناقض ذلك مع النظرة التي تجعل من القلق «الطريق الأساسي الذي يجد المرء نفسه بواسطته Grundbe findlichkeit وأليس هذا تعارضاً يصعب على المرء حله ؟

في استطاعتنا أن نوضح طبيعة التعارض بأن تشير الى التقابل الحاد بين هيدجر وريكور Ricoeur، فهيدجر كما لاحظنا يريد أن يخصص لمشاعر الفرح بعداً انطولوجياً، لكن من الواضح أنه يعطي الأولوية بين المشاعر للقلق. فاذا كنا نشعر فعلاً، إزاء العالم بأننا في بيتنا، وكان لدينا احساس بالانتماء فان مثل هذا الشعور لن يكون أولياً «ومثل هذا الضرب من الوجود — في — العالم، المهدأ والمألوف هو نمط اضطراب لوجود الانسان Dasein وليس العكس ولا بد أن نتصور أن شعور «الانسان بأنه ليس في بيته» هو الظاهرة الأكثر أصالة من وجهة النظر الوجودية الانطولوجية (٢١). غير أن ريكور Ricoeur يقلب الحجة رأساً على عقب، ويذهب الى أن الفرح ومتاعر الانتماء هي المشاعر الأولى اذ يقول:

«لو كان الوجود يعني ما لا تكونه الموجودات لكان القلق

Angoisse هو الشعور الأصيل بالاختلاف الانطولوجي. لكن الفرح يشهد بأن جانباً منا يرتبط بهذا الافتقار نفسه الى الوجود في الموجودات. وهذا هو السبب في أن الفرح الروحي والحب العقلي والغبطة التي تحدث عنها ديكاكارت، وماالبرانش، واسبينوزا، وبرجسون، تدل بأسماء مختلفة، وفي سياقات فلسفية مختلفة، على «الحالة» العاطفية الوحيدة الجديرة حقاً بأن تسمى انطولوجية. أما القلق فليس سوى وجهها الخلفي، وجه الغياب والمسافة» (٢٢).

يبدو أننا نشهد هنا شيئاً شبيهاً بالارتطام بين مقدمات السيارات. فهيدجر يجعل من القلق المزاج الانطولوجي الأساسي، أما مشاعر الوجود «في البيت» فهو يجعلها ثانوية بل خادعة في حين يرى ريكور Ricœur أن الفرح هو الشعور الانطولوجي الأول، وربما كان الوحيد، أما القلق فمشتق منه.

هل هناك أية طريقة لحل الخلاف أو حسمه بين هاتين النظريتين المتعارضتين؟ أو ربما كان هذا الخلاف راجعاً في النهاية الى الطريقة التي يشعر بها المرء إزاء هذا الموضوع؟ سوف نرفض الأخذ بالاحتمال الثاني بعد كل ما قلناه عن القوة الكاشفة للمشاعر، واننا هنا إزاء ما هو أكثر من مجرد حالات نفسية عشوائية أو ذاتية.

ولن يفيد كذلك أن نقول إن للانفعالات الايجابية الأولية على الانفعالات السلبية لأن ذلك سيكون ببساطة مصادرة على المطلوب. فالفكرة المطروحة هي: هل يتسم الوجود أو الواقع بطابع يوجي بانفعالات ايجابية مثل الفرح، والأمل، والانتماء، والاحساس بالالفة، والشعور بالراحة، وما شابه ذلك، أم أنه غريب عنا الى حد ان المفتاح الرئيسي لفهمه هو القلق أو الملل غير المكثرت أو ربما «الغثيان» الذي كتب عنه سارتر ببراعة في روايته المسماة بهذا الأسم «La Nausée».

يقدم ريكور Ricoeur أثناء مناقشته للموضوع حلاً ممكناً، فهو يتساءل: «ألا يقدم الصدام بين القلق والقبطة دليلاً مضاداً لفكرة الشعور الانطولوجي ذاتها؟» ثم يجيب: «ربما لم يكن لهذا الصدام أي معنى أبعد من التفرقة بين الطريق السلبي Via Negativa وطريق التشبيه Via Analogiae • في النظر الى الوجود» (٢٣).

ولنذكر هنا أن اللغة الدينية التقليدية تتحدث عن الله سلباً وإيجاباً في آن معاً، فهي تعترف بغضبه وأخريته كما تعترف بحبه وقربه على حد سواء. وقد يكون هناك، على الأقل، حل ممكن يسير في هذا الاتجاه. ومن ناحية أخرى قد يكون هناك التباس أساسي، وحتى ثنائية داخل الوجود نفسه — وسوف نجد أن الوجوديين غير المتدينين يقتربون جداً من الثنائية — غير أنه لابد من إرجاء المناقشة الأكثر تفصيلاً لهذه المشكلات حتى الفصل الذي سنخصصه للميتافيزيقا الوجودية (انظر فيما بعد الفصل الثالث عشر) ويكفي في الوقت الحاضر أن نكون قد رأينا كيف طوّروا الوجوديون رؤية جديدة وهامة لمشكلة المشاعر والوجدانات، وكيف سعوا لدمج هذه الظواهر الوجودية في فلسفتهم الشاملة.

• يشير ريكور هنا الى الفرق بين اللاهوت السلبي، الذي يرى أن الله «ليس كمثل شئ»، واللاهوت الايجابي التشبيهي، الذي ينسب الى الله صفات يمكن أن نجد لها نظائر في البشر كالسمع والبصر والمحبة والرحمة... الخ. ولا شك أن الطريقة الأخيذة في وصف الذات الالهية ايجابية تقرب الله من الانسان وتجعله مألوفاً له، بينما الأولى سلبية تجعله مفارقاً ومتباعداً وغريباً عن الانسان. ولما كان الله يجمع في معظم الأديان السماوية بين نوعي الصفات معاً، فإن المؤلف يرى أن الوجود بدوره قد يجمع بين المشاعر السلبية والايجابية التي أشار اليها الوجوديون بوصفها مفتاحاً كاشفاً له. (الترجم).

الفصل التاسع

الفعل Action

- ١ - المجهود البدني بوضع فاعله.
- ٢ - الحرية .
- ٣ - القرار والاختيار .

١ - الوجود البشري بوصفه فاعلاً

قد يبدو ضرورياً أن يكون في هذا الكتاب فصل عن الإرادة والفعل، بعد فصلين عن العقل، وفصل عن الوجدان، حتى نستجيب للتقسيم الذي ظل موضع احترام لفترة طويلة والذي يقسم الحياة النفسية للإنسان إلى ادراك، ووجدان، ونزوع. غير أننا أشرنا فيما سبق إلى أن علم نفس الملكات القديم لم يكن له مغزى عند الوجودية، لأن الإنسان يوجد ككل ولا يمكن تجميعه من الفكر، والوجدان، والإرادة، فهذه تجريدات من كل. وسوف يكون من الخطأ كذلك أن يفترض المرء أنه يستطيع، في البداية أن يشكل صورة للموجود البشري ثم يجعل هذا الموجود يباشر الفعل بعد ذلك، فتصور الإنسان ذاته ابتعد في الوجودية عن جميع الأفكار السكونية Static ونظر إليه منذ البداية بوصفه فاعلاً. ولقد أشرنا في مرحلة مبكرة من هذا الكتاب إلى أن الوجوديين يتفقون مع «جون ماكجري John Macmurray في النظر إلى الذات على أنها فاعلة أكثر مما يتفقون مع الفهم التقليدي الذي ينظر إلى الذات على أنها مفكرة. وقبل ماكجري بستين سنة كان هناك فيلسوف آخر ذو نزعة وجودية هو موريس بلوندل Maurice Blondel جعل من الفعل مقولته المركزية. وعرض بلوندل في كتابه «الفعل L'Action» جدلاً جديداً تحتوي فيه مقولة الفعل الشاملة على الفكر لكنها، يقيناً، لا تلغيه.

وعلى ذلك فنحن في الفصل الحالي لا نأتي ببعيد جديد للوجود البشري يضاف إلى الأبعاد التي سبق البحث فيها من قبل، بل إن كل ما نستهدفه هو اللقاء مزيد من الضوء على فهم الوجود البشري بوصفه فاعلاً، مع ملاحظة أن هذا الفهم كان حاضراً في جميع المناقشات التي قمنا بها حتى الآن. ولن نكون من السذاجة بحيث

نفترض أن الحياة الداخلية للإنسان يمكن أن تُقسَّم بدقة إلى تفكير، ووجدان، وإرادة. بل إننا نرى في الفعل تصوراً شاملاً سوف ننظر من دراسته بفهم أكثر وضوحاً لعدة أمور ناقشناها من قبل بطريقة منفصلة إلى حد كبير أو قليل. وفي استطاعتنا أن نجد مزيداً من التبرير للموضع الذي حددناه لهذا الفصل إذا استرجعنا تعاليم كيركجور عن مراحل الحياة (انظر بصفة خاصة كتابيه: «أما .. أو» - و«مراحل على طريق الحياة»). والمراحل ليست مراحل حقيقية وإنما هي تعميقات متدرجة للحياة، يستعاد فيها ما حدث من قبل، ولكن في نسج أكثر ثراء. وعلينا أن نتذكر أن المرحلة الأخلاقية أو حياة الفعل تأتي في تخطيط كيركجور بعد المرحلة الحسية (الجمالية) التي هي أصلاً مرحلة الوجدان والمتعة. وتعتبر فقرة من «اليوميات» على شكل سيرة ذاتية عن شيء يشبه الانتقال من المرحلة الحسية إلى المرحلة الأخلاقية:

«في بحر من الملذات ليس له قرار وفي هاوية المعرفة، فنشأت عبثاً عن نقطة ألقى فيها برساتي. ولقد شعرت بقوة لا راد لها: قوة اللذة التي تُسلمني كل منها إلى لذة تالية، وأحسست بتلك النشوة الخادعة التي تستطيع اللذة أن تحدثها لكنني أحسست كذلك بالملل Bnnui والسأم، وذلك الضرب من التشتت الذهني الذي يعقب تلك الحالة. لقد ذقت ثمار شجرة المعرفة، وكثيراً ما استمتعت بذلك المذاق! غير أن هذه المتعة لم تكن تبقى إلا لحظة المعرفة فحسب، ثم قمضي دون أن تخلف بصماتها العميقة داخل نفسي» (١).

وفي مقابل تلك الحياة التي ليس لها هدف محدد، والتي وصفها في العبارات السابقة، يقول: «إن ما ينتقصني في الحقيقة هو أن أرى نفسي بوضوح، أن أعرف ما يجب علي أن أعمله ... أية فائدة تعود

عليّ إذا ما اكتشفتُ ما يسمى بالحقيقة الموضوعية، ودرستُ جميع المذاهب الفلسفية، واستطعتُ عند الحاجة أن أراجعها وأن أعيد النظر فيها، وأن أبين ما في كل منها من متناقضات وعدم اتساق؟ أية فائدة تعود عليّ أن استطعتُ أن أطوّر نظرية في الدولة، ورّبت جميع التفصيلات في كل واحد، وبنيتُ بهذا الشكل عالماً لن أعيش فيه، لكنني أعرضه فحسب أمام أنظار الآخرين؟ أية فائدة يمكن أن تعود عليّ لو أنني استطعتُ أن أفتر معنى المسيحية إذا لم يكن لهذا التفسير مغزاه العميق بالنسبة إليّ ولحياتي؟ أية فائدة تعود عليّ إذا ما وقفتُ الحقيقة أمامي عارية باردة دون أن تبالي كثيراً أن عرفتها أم لم أعرفها، وإذا ما أحدثتُ فيّ رعشة خوف وليس وراء متفانياً؟» (٢).

الوجودي، إذن، يؤكد الفعل لأن الوجود البشري لا يصل الى العينية والامتلاء الا في الفعل وحده. لكن يتضح من النصوص التي اقتبسناها من كيركجور (ونفس هذه النقطة يمكن التدايل عليها عند أقطاب الوجودية الآخرين) أن الفعل ليس مجرد أداء، أو مجرد نشاط، لأن الوجودي يرى أن الفعل بمعناه الصحيح شخصي بمعنى عميق، ويشمل الانسان ككل، فهو يتضمن كلاً من الفكر، والانفعال الطاعني Passion في آن واحد: ولولم يكن هناك فكر أو انفعال، أو قرار داخلي، لما كان هناك شيء جدير باسم الفعل. وهكذا فعل الرغم من الأهمية التي يضيفها الوجودي على الفعل، فإن الوجودية ليست هي نفسها البرجماتية Pragmatism •، لأن الفعل عندها ليس هو نفسه

- من حيث أن البرجماتية تهتم بدورها بالفعل والعمل حتى أن المذهب نفسه مشتق من كلمة يونانية Pragma التي تعني العمل، وهو يترجم أحياناً «بالمذهب العملي» لكنه العمل «التجاري» الذي يعبر عن المجتمع الأمريكي ويجعل معيار الصدق هو النجاح (الترجم).

الفعل الخارجي، ولا هو يقاس على أساس «نجاح» مثل هذا الفعل.

لو كان هنالك معنى يكون فيه من الصواب أن نقول، من وجهة نظر وجودية، إن الانسان هو ما يفعل، فإن هذا المعنى يختلف، يقيناً، اختلافاً تاماً عن فهم الانسان الذي يشير اليه أحياناً تعبير «الانسان العملي Functional ولا شك أن مثل هذا التصور، وكذلك التصور الوجودي، يحاولان الخروج من اطار المقولات السكونية والجوهرية Substantial الى طرق في التفكير أكثر دينامية وأكثر ملاءمة للانسان بوصفه وجوداً حياً متغيراً، غير أن فكرة الانسان العملي ينبغي أن يحكم عليها بأنها مجردة الى حد لا مهرب منه وأغلب الظن أنها لا يمكن أن تكون شيئاً آخر بالنظر الى أصلها الذي يرجع الى علم الاجتماع التجريبي، فالانسان أكثر من مجرد مجموعة المهام التي ينجزها والأدوار التي يؤديها. انه وحدة شخص يعبر عن نفسه في جميع نشاطاته هذه، أو ربما قلنا بتعبير أفضل انه يصنع نفسه في هذه النشاطات. وأفعاله أكثر من أن تكون أفعالاً يمكن ملاحظتها بطريقة تجريبية، فهو فيها يتبعث صورة للشخصية ويحققها في آن واحد.

إن قلّة من المفكرين في العهد القريب هم الذين وصلوا الى وجهة نظر دينامية عن الانسان أكثر اتساقاً من نظرية «جبرائيل مارسل G.Marcel ومع ذلك فقد كان مارسل من أقسى نقاد فكرة «الانسان العملي» هذه. فهو يقول: «العنصر الدينامي في فلسفتي اذا ما أخذت ككل يمكن أن ينظر اليه على أنه معركة عنيدة لا تكل مع روح التجريد» (٣٠). ان الانسان العملي، الذي يُختزل بحيث يصبح واحداً من عوامل الواقع الاجتماعي التجريبي يفتقر الى السر، والكرامة، والشخصية، وهذا كله يجعله يفتقد الانسانية ذاتها آخر الأمر. ولا يتم تجاوز هذا الخطأ بمحاولة الارتداد الى نظرية سكونية الى الانسان، وانما

بتطويع فهم أكثر كفاية وأكثر ثراء لمعنى الفعل البشري، فإذا كان
الإنسان هو أساساً الموجود، أي الذي يخرج عن ذاته ويجاوز نفسه،
فعمدته ينبغي أن يفهم الفعل في إطار سرّ تجاوز الذات هذا، فالإنسان
ليس إنساناً عملياً فحسب، بل إن أفضل وصف له هو أنه إنسان
جوّال Homo Vistor (وهو عنوان كتاب لمجموعة دراسات لما رسل
Marcel ويعبر تماماً عن فهمه للوضع البشري).

وفي اعتقادي أن نفور بعض الوجوديين من استخدام كلمات
تقليدية مثل «ارادة» في وصف الفعل البشري، يرجع على الأقل في
جانب منه الى الخوف من أن يوحي مثل هذا التعبير بتجريد هو
«Tertium quid» ينضاف الى الفكر والوجدان. أما
لفعل فليس تجريداً من هذا القبيل. وفي حالة الفعل الجدير حقاً بهذا
الاسم يعمل الإنسان ككل ومن ثم فإن تصور الفعل يشمل في ذاته سر
الوجود البشري بأسره.

٢ - الحرية Freedom

الفعل يتضمن الحرية، ولا تكاد تجد موضوعاً أقرب الى قلب
الوجوديين من الحرية، فهو يُعالج عند جميع الكتاب الوجوديين، وهو
بارز عند كيركجور الذي يرى أن الوجود البشري والحرية تعبيران
مترادفان تقريباً. وليس الاهتمام بالحرية، أو بالأحرى الافتتان
بالحرية، محصوراً في أي طائفة خاصة من الوجوديين، فاثنان من أعظم
رسل الحرية في القرن العشرين، بغير نزاع، كانا فيلسوفين ملحدتين هما:
سارتر، وكامي، لأن إلحاد الوجودية يختلف اختلافاً تاماً عن إلحاد
المذهب الختامي الذي ازدهر في القرن التاسع عشر. ولقد كان سارتر
مصرّاً مثل كيركجور على أنه لا يمكن التمييز بين الحرية والوجود

البشري، فالإنسان لا يوجد أولاً ثم يصبح حراً بعد ذلك، بل إن كونه إنساناً معناه أنه حر بالفعل.

لكن الوجوديين يصبحون أكثر ما يكونون هلامية في مناقشتهم لموضوع الحرية. ونحن نعرف، بالطبع، أن الوجوديين عموماً يتفقون على أن الواقع البشري يمتاز بقوة الفكر التحليلي ويتمرد على أسر المقولات. إذا أننا انفتحنا على نحو أصيل على الواقع الدينامي المتدفق الذي نسميه بالوجود البشري Existence فسوف تكون تفسيراتنا له باستمرار ناقصة وغير دقيقة. ويظهر ذلك عندما نحاول الحديث عن الحرية أكثر مما يظهر في أي موضوع آخر. وعلى الرغم من أننا استشهدنا بكل من كيركجور وسارتر على وجهه النظر التي تقول إن الوجود البشري والحرية متحدان وهما شيء واحد، فإن هذا التوحيد لن يعطينا من دراسة مشكلة الحرية على وجه التخصيص، فقد يكون من المسموح به من الناحية البلاغية أن نؤخذ بين الوجود البشري والحرية، لكن المشكلة بالنسبة للفلسفة هي توضيح الفروق الكامنة في استخدام هذين اللفظين.

لكن كيف يمكن للمرء أن يتحدث عن الحرية على الإطلاق أو أن يحاول تكوين تصور عنها؟ اننا كلما حاولنا الإمساك بها زأغت منا فيما يبدو، وهي بطبيعتها لا قوام لها ولا تستقر على حال، بالغاً ما بلغ تقديرنا لها. ولذلك نجدها تقوم عند سارتر على فعل من أفعال النفي نفي الوجود* بقدر ما هو في ذاته، لكي تظهر الحرية الهشة لما هو لذاته الذي هو، على وجه الدقة، بغير وجود، وهو بسبيل البحث عن وجود.

* المقصود به عند سارتر العالم الموضوعي الخاضع للزمان والمكان وهو لا عقلي وحتمي عكس الإنسان الذي هو وجود لذاته حر في نشاطه لا يعتمد على القوانين الموضوعية. (المترجم)

ولذلك، فبدلاً من محاولة استخلاص تصور مهوش للحرية من الفلسفة الوجودية بصفة عامة، سوف أركز اهتمامي على أفكار أحد الكتاب بالذات، وسوف أختار نقولاً برديايف N.Berdyayev الذي تبدو لي أفكاره عن الحرية عميقة وناقذة. وسوف يكون أهم مصادرني هو القسم المعنون باسم «الحرية» في كتاب دونالد أ. لوري Donald A Lowrie «الوجودية المسيحية Christian Existentialism» الذي هو مختارات ممتازة من أعمال برديايف، جُمعت بطريقة تكاد تجعل منها مذهباً متسقاً (٤).

يُعبّر برديايف عن رأي الوجوديين جميعاً عندما يشيخ بوجهه عن الحجج التقليدية للتدليل على حرية الإرادة. «فالمشكلة — ليست على الإطلاق حرية الإرادة، على نحو ما يُستخدم هذا اللفظ عادة في المذهب الطبيعي، وفي استعمالاته السيكلوجية، أو التربوية، الأخلاقية. إن مشكلة هذه الحجج التقليدية هي أنها حاولت أن توضع الحرية، وأن تعاملها كموضوع يمكن، على نحو ما، ادراكه وبحثه والبرهنة أو عدم البرهنة عليه، من الخارج، أما عند الوجودي (كما كانت الحال عند كانط Kant) فإن الحرية ليست موضوع برهان، بل هي مسلّمة يفترضها الفعل مقدماً، فهي موجودة من قبل كشرط لتواجدنا (بما في ذلك وجود التفكير) «إن محاولة فهم فعل من أفعال الحرية بطريقة عقلية يعني أنك تجعله مثل ظواهر الطبيعة»؛ ولكن هذه الظواهر تنتمي إلى عالم «ثاتوي»، أما الحرية فلا بد أن تكون موجودة حتى قبل أن نفكر في مثل هذا العالم».

وتصبح لغة برديايف ميتافيزيقية، بل حتى صوفية، عندما يتحدث عن أسبقية هذه الحرية على عالم الظواهر. ومع ذلك فهو يقيناً على حق في رؤيته للحرية على أنها هي ذاتها سر غامض، بحيث إن المرء لا

يستطيع أن يتحدث عنها الا اذا استخدم لغة كذلك التي استخدمها، وكثيراً ما يقول إن للحرية الأولوية على الوجود، وذلك ليؤكد أسبقية الحرية. مثل هذه اللغة تنطوي على مفارقة، لكنها مفهومة في سياق فلسفة برديايف.

«ان أي مذهب أنطولوجي يعترف بالأولوية المطلقة للوجود هو مذهب حتمي Determinism، وكل مذهب عقلي متوضع هو أيضاً مذهب حتمي، فهو يشتق الحرية من الوجود، إذ تبدو فيه الحرية محتومة بالوجود، وهو أمر يعني في نهاية التحليل أن الحرية هي بنت الضرورة، ويكون الوجود بذلك ضرورة مثالية دون أي احتمال للانفجار للخروج عن اطاره، فهو وحدة مطلقة وكاملة. غير أن الحرية لا يمكن أن تشتق من الوجود فجذورها تضرب في العدم، وفي اللاوجود، ان شئنا أن نستخدم مصطلحات أنطولوجية. ان الحرية لا أساس لها وليست محتومة بالوجود ولا متولدة عنه».

وهذا يتيح له أن يقول كذلك أن الحرية «تنطلق من الهاوية التي تسبق الوجود.. ان فعل الحرية هو فعل أصلي ولا عقلي تماماً».

وبالطبع فان بعض الكلمات التي اقتبسناها في هذا العبارة ملتبسة الدلالة للغاية ومن الأمثلة الواضحة كلمتا «وجود» و«عقلي». لكن مع التسليم بهذه الحقيقة نستطيع أن نعتز بأن برديايف يسير نحو جذور سر الحرية الغامض. والواقع أن الحرية «ضد الوجود meontic» فهي أقرب الى «اللاشيء» منها الى أن تكون شيئاً، هي إمكان أكثر منها فعلاً فلا يمكن للفكر أن يمسك بها، لكنه يعرضها فقط من خلال ممارسة الحرية، وحتى عندئذ فربما كنا لا ندرك شيئاً عن ذلك الطابع الأصلي العميق الغور للحرية، الذي يؤكد برديايف بقوة، الا في تلك اللحظات النادرة لتجربة القلق بازاء الحرية.

لكن على الرغم من أن تأكيد برديايف ينصب على طبيعة الحرية الأولية اللامعقولة (وربما كان من الأفضل أن نقول: التي تسبق ما هو عقلي) فإنه يقدم فكرة أخرى تساعد على تصحيح الميل الى اظهار الحرية بمظهر العشوائية المطلقة، فهو يذكرنا بأن القديس أوغسطين St. Augustine يتحدث عن ضربين من الحرية أطلق عليهما على التوالي اسم: الحرية الكبرى Libertas major والحرية الصغرى Libertas minor ويقول برديايف «الحقيقة أننا نرى في الحال أن للحرية معنيين مختلفين. فالحرية إما أن تعني الحرية الأصلية اللامعقولة التي تسبق الخير والشر، وتتحكم في الاختيار بينهما، أو تعني الحرية النهائية المعقولة، الحرية في الخير والحق. وهذا يعني أن الحرية تُفهم في وقت واحد على أنها نقطة بدء، وطريق، كما تفهم كذلك على أنها غاية ونهاية». وهذه التفرقة بين الحرية التي تسبق الفعل والحرية التي تليه لا بد أن تذكرنا بتفرقة تشبهها جداً، صادفتها عند كيركجور وبعض المفكرين الآخرين، بين القلق الأصلي الذي يسبق ممارسة الحرية والقلق التالي أو الهم الذي يصاحب الانسان طوال حياته.

وفضلاً عن ذلك فكما أن القلق يرتبط بمشكلات الشر والخطيئة فكذلك ترتبط الحرية بهما، لأن الحرية في ذاتها ظاهرة ملتبسة، وهي كما رآها برديايف (في شكلها معاً) متضمنة في جدل يمكن عن طريقه أن تنتقل بسهولة الى ضدها. فالحرية الأصلية يمكن أن تنقلب الى فوضى: «فهى تؤدي الى ظهور مأساة مسار العالم». وللحرية الثانية بدورها جدلها، وهي يمكن أن تؤدي «الى الاكراه والقوة في الحق والخير، الى فضيلة مكرهة، الى تنظيم استبدادي للحياة البشرية». وحتى للمسيحية، التي كان ينبغي أن تكون قادرة على أعلى ضروب الحرية، خضعت بصورة مستمرة لضغوط إنكار الحرية أو

منعها. ويبدو أن الحرية تتضمن في داخلها بذور تدميرها بحيث أن السر الغامض لأصل الحرية يسير جنباً الى جنب مع السر الغامض لأصل الشر. «إن مأساة مسار العالم هي نفسها مأساة الحرية، فهي تتولد من الدينامية الداخلية للحرية، من قدرتها على أن تتحول الى ضدها» ويتفق برديايف، بالطبع، في عزفه على هذه النغمة المأساوية، مع عدد كبير من زملائه الوجوديين.

لكن حتى اذا كان للحرية مخاطرها ومأساتها المحتممة فإن برديايف والوجوديين الآخرين يصرون بحماس شديد على ضرورة المحافظة على الحرية وتنميتها. وسبب ذلك واضح: فإذا كانت الحرية هي نفسها الوجود الانساني ذاته تقريباً، كان معنى ذلك أنه لا انسانية بغير حرية. قد تكون الحرية خطرة لكن ليس ثمة كرامة بشرية بغير حرية، ولا بد من تحمّل مخاطر التوسع في الحرية باستمرار، ويربط برديايف ربطاً سليماً بين الحرية والابداع، فأعلى قمة تصل إليها البشرية هي الإبداع، أي المشاركة في الخلق. «الإبداع هو السر الغامض للحرية. والحق أن في استطاعة الانسان أن يبدع ما هو بشع كما يبدع ما هو خير، وجليل، ومفيد على حد سواء». ولكن، هنا أيضاً ينبغي اطلاق العنان للإبداع، برغم مخاطره، بوصفه ما هو انساني على الحقيقة في الانسان، وما يتحقق علو الوجود الانساني على ذاته عن طريق ممارسته بحرية.

تقودنا هذه الملاحظة الى مشكلة الحرية السياسية، وربما كان كتاب «التمرد (The Rebel)» لألبير كامي هو أعظم بيان وجودي بهذا الخصوص، كما أنه — من حيث رهاقة الحس وحدة الملاحظة — واحد من أعظم التحليلات التي يمكن أن توجد في الثقافة الغربية الحديثة. ولكن برديايف يشارك في نفس روح التمرد المشوبة على كل ما من

شأنه أن يحط من الحياة البشرية «تحتاج الحرية الى مقاومة وكفاح ان المحرمات القديمة Taboos تحيط بالانسان من كل جانب، وتقيّد حياته الأخلاقية، ولا بد للانسان لكي يمرر نفسه منها أن يشعر بأنه حر من الداخل، وعندئذ فقط يستطيع أن يكافح من الخارج من أجل الحرية». وهدف هذا الكفاح هو الابداع الذي هو بشري حقاً «ان الانسان لا يتحرر فقط من شيء ما، بل من أجل شيء ما. وكلمة «من أجل» هذه تعني ابداع الانسان».

وعلى الرغم من حب برديايف العارم للحرية (أو ربما كان علينا أن نقول بسبب هذا الحب) فانه يكشف عن ذلك الميل الارستقراطي الذي يجري في دماء الوجوديين عموماً، فهو يزعم أن الجماهير لا تقدر الحرية، وهي قاعة راضية بالأفراط الروتينية من الوجود البشري، ولهذا السبب تجدها عرضة بصفة خاصة لأخطار الديكتاتورية التي تقوم على أساس الديماغوجية (أو حكم الدهماء Demagogy) «ما زالت التربية من أجل الحرية أملاً نتطلع اليه، وهولن يتحقق على عجل».

على الرغم من أنني أقمت هذا العرض للفهم الوجودي للحرية كله تقريباً على أعمال برديايف، فأنني أعتقد أن من الانصاف أن نقول إنه قدم عرضاً بليغاً لموقف يشارك فيه معظم الفلاسفة الوجوديين وينبغي عليّ أن أضيف أنني تعمّدت حذف رأي برديايف في العلاقة بين الحرية والمسيحية (اللهم الا اشارة واحدة موجزة) حتى يكون العرض ممثلاً للوجودية على أوسع نطاق ممكن. ذلك لأن الطرق التي يسير فيها الوجوديون تتشعب آخر الأمر، في موضوع الحرية هذا، كما هو الشأن في كثير من الموضوعات الأخرى التي تطرقنا اليها، فهم جميعاً يعترفون بالمخاطرة وبالمأساة في الحرية، وهم جميعاً يعلقون بالحرية ويعزونها ويجلّونها ويحرمون عليها. لكن الملحدّين منهم يرون في

المأساة، وربما في العبث Absurdity الكلمة الأخيرة، في حين أن الوجوديين المسيحيين يعتقدون أن الأمل والابداغ سوف يبرهنان على أنهما أقوى من العوامل السلبية، وسوف يكون علينا أن نتصدى لبيان دلالة هذا التعارض لكننا نكتفي الآن بأن نقرر مرة أخرى أن التعارض موجود.

٣ — القرار والاختيار

تزخر الكتابات الوجودية بالإشارة إلى القرار، والاختيار، والتعهد، والالتزام، والتصميم وما شابه ذلك، وفي استطاعتنا أن نقول إن هذه كلها ظواهر وجودية تستبين فيها معالم الفعل والحرية بكل وضوحها وشذتها. وإذا كنا قد وجدنا من الضروري أن نرفض أو أن نعتدل بعمق، على الأقل، الفكرة التي تقول إن الإنسان هو أعماله خوفاً من أن يُساء فهمها فتصبح الفكرة المجردة عن الإنسان العملي، فإنا يمكن أن نتفق على أن الاعتراض سيكون أقل عندما نقول إن الإنسان هو قراراته، لأن فكرة القرار تشمل، يقيناً، جوانبة الفعل ومأساويته .Pathos

ولقد تحدثت عن مأساوية الفعل Pathos of Action عامداً لأن القرار لا يعني قط مجرد تحقيق للذات، بل هو كذلك نكران للذات، وعندما يتخذ المرء قراراً بترجيح احتمال ما فإن ذلك يعني في الحال رفض كل احتمال آخر يكون موجوداً في الموقف. وهكذا نصطدم مرة أخرى بالعنصر المأساوي في الوجود البشري، لأن الوجود البشري، عند الوجودي، لا يحقق نفسه بالتوسيع التدريجي لطاقاته ولا بمد قدراته على جبهة عريضة، إن جاز التعبير، بل إنه، على العكس، يحقق ذاته بالقرارات التي قد تكون مؤلمة بسبب ما قد تقتطعه من حياته. وبعبارة

أخرى فإن التأكيد على القرار يعني تأكيداً مناظراً على كثافة الحياة وتعمقها بدلاً من اتساعها وامتدادها. فكل قرار هو قرار ضد شيء ما بقدر ما هو قرار من أجل شيء ما، وكل قرار يحده من نطاق الممكنات التي يمكن أن تفتح أمام القرارات المقبلة.

إن القرار يجعل الوجود البشري أمام نفسه وجهاً لوجه بطريقة لا بد أن تثير القلق. ولهذا فإن معظمنا يكره اتخاذ القرارات، مهما كان مداها، أننا نتجنبها أو نرجئها بقدر ما نستطيع، لأن اتخاذ القرار يعني من ناحية، الاتدفاع قُدماً إلى مستوى جديد للوجود البشري، كما يعني، من ناحية أخرى، القيام بمخاطرة حرمان المرء من إمكانيات أخرى كانت معروضة أمامه، أنه رهان وتعهد بالمستقبل، ولما كان المرء لا يستطيع أن يتنبأ بالمستقبل فإن مثل هذا التعهد يكون دائماً محفوفاً بالمخاطر ومصحوباً بالقلق.

ولقد استكشف كيركجور طبيعة القرار في كتابه «إما.. أو» مع إشارة خاصة إلى حالات ثلاث مألوفة لمعظم الناس وهي: الزواج، والصدقة، ورسالة الحياة Vocation وهذه الحالات الثلاث، خلافاً لكثير من القرارات التأفهة التي نتخذها يوماً بعد يوم، تستمر نتائجها طوال حياة الفرد الذي يقوم بالاختيار.

فالزواج هو اتحاد دائم مدى الحياة، وكيركجور، بالطبع يفكر في التصور المسيحي للزواج، بين شخصين يتعهد كل منهما للآخر «على الحلوة والمر» ، وهو علاقة تتجاوز تماماً أية حالة مزاجية وقتية عابرة أو أي ضرب من الافتتان. وربما كانت عدم قدرة كيركجور على الزواج من ريجينا أولسن Regina Olsen ، أفضل تعليق على خطورة الاختيار

• كانت خطبته لسنة واحدة وشهر واحد ثم فسح الخطوبة لأسباب غامضة =

الوجودي المتضمن في الزواج، رغم أن علينا أن نتذكر فسخ كيركجور لخطبته من ريجينا يرجع الى أنه أخذ بالفعل على نفسه ما اعتبره التزاماً أشد خطورة من ذلك * ، كذلك فإن الصداقة، كما يفهمها كيركجور، هي علاقة دائمة. فالصديق يختلف عن الشخص الذي نعرفه معرفة عابرة مهما تكن مقبولة ولطيفة. إذ لا بد من اختيار الصديق، كما ينبغي أن يكون عدد الأصدقاء محدوداً، لأننا لا نستطيع أن نكون علاقات عميقة الا مع عدد ضئيل من الناس.

وها هنا نرى مرة أخرى أن القرار في صالح كذا لا بد أن يعني قراراً ضد شيء آخر، فقد نعرف عدداً كبيراً من الناس المقبولين والجذابين بدرجة عالية، لكن اذا ما كان الموضوع يتعلق بالصداقة العميقة فلا بد أن نختار نخبة ضئيلة فقط من هذا العدد الكبير.

وبالنسبة لحالة كيركجور نفسه فقد كانت «رسالة الحياة» هي التي اقتضت منه أن يتخذ أكثر القرارات كلها خطورة وأعظمها امتلاء بالقلق. (سوف نتساءل، فيما بعد عن مدى اخلاقية مثل هذه القرارات، لكننا سنترك ذلك جانباً الآن). وكان على كيركجور كذلك أن يقرر استجابة لمصير خاص حدده له الله كما كان يعتقد، أن يستبعد احتمال الزواج. لقد كانت حالة كيركجور هذه صعبة بنوع خاص،

= لكن التجربة ظلت من أقوى العوامل التي شكلت فكره — طالع القصة بالتفصيل في الفصل الرابع من كتابنا «كيركجور: رائد الوجودية» دار الثقافة بالقاهرة ١٩٨٢ (الترجم).

* لا يظهر المعنى الذي يرمي اليه المؤلف الا اذا تذكرنا الدلالة المزدوجة لكلمة engagement في الانجليزية: اذ تعني الخطبة (قبل الزواج) التعهد أو الالتزام في آن معا. وهكذا يكون المقصود هو أن كيركجور تخلى عن الالتزام (الخطبة) من أجل الترام أهم منه. (الترجم).

ومع ذلك فإن أي قرار جاد يتعلق برسالة المرء في حياته يتطلب على اشكالات مماثلة. فاختيار المرء لرسالة في حياته يعني في نفس الوقت رفضاً لممكنات أخرى هائلة العدد.

صحيح أن خطورة القرار الذي كتب عنه كيركجور سوف يصعب على كثير من الناس فهمها في أيامنا هذه، فقد رفض كثيرون الفكرة المسيحية عن الزواج ومن ثم فقد قرار الزواج خطورته، مادام هناك شرط ضمنى يقضي بإمكان تغير الشريكين بعد سنوات قليلة. لكن من المشكوك فيه أن تكون الصداقة قد تدهورت بهذا القدر رغم أنه من الممكن أن تكون حركة المجتمع الحديث قد جعلت من الصعب تطوير الصداقات الدائمة على مستويات أعمق. أما الرسالة التي يلتزم بها المرء طول حياته فقد تكون هي التي تعرضت لأعظم انهيار. فتغير المهن، والحاجة إلى إعادة التدريب على مهن جديدة، قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من الاقتصاد الحديث. وحتى الحياة الدينية ذاتها أصبحت في نظر بعض الناس في الوقت الراهن شيئاً يمكن الالتزام به بعض الوقت بدلاً من أن يكرس المرء لها حياته كلها. ولقد كان كيركجور يضع تفرقة، بالطبع، بين مجرد المهنة ورسالة الحياة، لكن ذلك قد يعكس مرة أخرى نزعة ارسطوقراطية في الوجودية لا تناسب عصر الوجود (الجمعي) على وجه التخصيص (سواء كنا نحب هذا الوجود الجمعي أم لا) ففي مثل هذا العصر قد لا يكون ذلك الضرب من الخيارات الذي كتب عنه كيركجور ممكناً لتلك الكتل الهائلة من البشر.

فلنتفق على أننا نواجه هنا مأزقاً Dilenma فلا بد أن نقول بحق إن جدية القرار، كما تعلمنا كيركجور، تنتمي إلى ما هو أكثر إنسانية في أعماق وجودنا، تنتمي إلى أعماق ما فينا وأشدّه مأساوية وسبواً. لكن من المشكوك فيه أن دراسة كيركجور لهذه الموضوعات تتلاءم مع

الظروف الاجتماعية المتغيرة. وقلنا هذا لا يعني بالضرورة نقداً
لكيركجور بل ربما مال المرء أكثر الى نقد نوع المجتمع الذي قُلت فيه
الجدية الوجودية على نحو ظاهر.

ومع ذلك فالموضوع لا يمكن أن يترك عند هذا الحد، فما كانت
هنا اليوم مجالات جديدة للجدية الوجودية. فهل يقوم الناس باتخاذ
قرارات ملزمة، ودائمة ومفعمة بالقلق، في موضوعات أخرى غير
الزواج، والصداقة، ورسالة الحياة؟ أم أن فكرة التعهد «الدائم» التي
كانت مسيطرة على فكر كيركجور، انهارت وأصبحنا نعيش الآن في
عصر برجماتي ووقتي؟ هل أصبح التعهد الشامل الدائم شيئاً مضي
وانقضى؟ ولكن من المهم ألا ننخدع بتأكيد كيركجور فكرة الدوام.
فهو يريد في الحقيقة أن يقول إن القرار أو التعهد الهام يربطنا بشيء
يجاوز اللحظة التي تمّ فيها، وينبغي أن يستمر قائماً وسط الظروف
المتغيرة والحالات الانفعالية المتقلبة. لكنه لم يعتقد قط أن هذا القرار
يتخذ مرة واحدة وإلى الأبد، وأننا نستطيع عندئذ أن نخلف وراءنا
القلق البدئي المصاحب للقرار، بل على العكس لا بد أن يعاد تأكيد
القرار بصفة مستمرة في مواقف الحياة المتغيرة، وهذه القرارات الجديدة
(أو إعادة التأكيد للقرارات الأصلية) سوف تكون خطيرة مفعمة بالقلق
كالقرار الأصلي ذاته تماماً. بل ربما زادت في ذلك عنه لأن المرء سيكون
قد عمّق فهمه لما يتضمنه ذلك القرار الأصلي.

وبالطبع لن يكون هناك قرار يستحق هذا الاسم ويكون وقتياً
تماماً، بمعنى أننا نستطيع أن نسقطه ببساطة إن لم يكن مناسباً، فمن
طبيعة القرار ذاته أن يتضمن ضرباً من القفزة أو الوثبة كما يسميها
كيركجور، وهي قفزة تجاوز الموقف المباشر بحيث نكون قد ألزمنا
أنفسنا بظروف لم تتضح بعد، ويستخدم مارسل Marcel وسارتر

Sartre تعبير الالتزام Engagement فمن طبيعة الانسان أن يلتزم وأن يراهن على المستقبل: فهو يعد وعوداً، ويدعم سياسات معينة ويتزوج، ويكون اصدقاء وما الى ذلك، ويرى مارسل أن الاخلاص Fidelity هو الفضيلة البشرية الاساسية، وهي التي تجعل المجتمع الحقيقي ممكناً.

لكن ما يختاره المرء على المدى البعيد هو ذاته، فالذات تثبت من هذه القرارات التي يتخذها، وهي ليست معطاة جاهزة منذ البداية، وإنما المعطى هو حقل الممكنات. وحين يعمل الموجود البشري على اسقاط ذاته في هذا الممكن بدلاً من ذلك، فانه يبدأ في تحديد ما سيكون عليه، وفي هذا السياق ينبغي مناقشة التعارض القائم بين الدوام والوقتيّة، فالذات الموحدة، في مقابل سلسلة الافعال غير المترابطة لا يمكن أن تثبت الا اذا كان هناك استمرار للتعهدات أو الخطط. ولا يعني الاخلاص والولاء أن نكون كذلك بالنسبة الى الآخرين وحدهم بل يعني أيضاً الاخلاص والولاء لصورة البشرية التي يسعى المرء أن يحققها في وجوده الفعلي. ومن جهة أخرى فهناك أوقات ينحط فيها الولاء ليصبح عناداً محضاً أو حتى مجرد تعصب. فلنقل ان المرء يمكن أن يأخذ على نفسه عهداً راسخاً ودائماً بالالتزام برسالة معينة في حياته. ومع ذلك فهو بوصفه موجوداً عاقلاً لا بد أن يعمل حساباً لاحتمال أن يأتي اليوم الذي يرى فيه الاشياء على نحو مختلف، ولا بد لنا أن نتذكر أيضاً أن مضمون التعهد لا ينكشف في البداية وإنما يفصح عن نفسه كلما التزم المرء به. وهكذا يمكننا أن نتصور حالة شخص يلتزم بالحياة الدينية على نحو جاد ودائم، لكن على ضوء الخبرات التالية وتغير الاهتمامات اللاهوتية فإنه قد يقرر في النهاية أن رسالته في الحياة تكمن في شيء آخر. لكن ومع ذلك ففي مثل هذه

الحالة سيظل السؤال قائماً حول ما اذا كان قد تخلى عن التزامه الاساسي أو انه تصور أنه وجد طريقاً أفضل لتنفيذه . وهناك أبسط حالة هي حالة الشخص الذي التزم برسالة في حياته ثم أصبح عليه أن يلغيها بسبب تغير الظروف ، فلنتصور شاباً قرر أن يكرّس حياته لمحاربة مرض السل الذي كان فيما مضى كارثة غيفة ، لكن بعد سنوات قليلة تمت السيطرة على هذا المرض وأصبح عليه أن يبحث عن مجال جديد لمواهبه ، لكن على الرغم من تغير اتجاه جهوده فإن التزامه الاساسي وهو قضية الصحة يظل قائماً .

وسيلاحظ القارئ أن الحالات التي ذكرناها تقرّبنا من حدود مجال الأخلاق وسوف نولي هذه المسائل اهتماماً أكبر في مناقشاتنا التالية .

ويؤدي التأكيد على أهمية القرار لدى الوجوديين في كثير من الأحيان الى التقليل من أهمية الفعل الذي لا يتضح فيه عنصر القرار الواعي بل المؤلم ، فهم ينتقدون العادة والعرف ، والطرق التقليدية الروتينية في فعل الأشياء على أساس أنها أدنى من مستوى الفعل البشري الحقيقي ، ومرة أخرى يرجع هذا الضرب من النقد في الاصل ، الى كيركجور ، فما أغضبه بصفة خاصة هو أن يرى المسيحية ذاتها وقد ارتدت الى مجرد مؤسسة تقليدية ، فقد استوعبتها العادات الشعبية بحيث أصبح من الشائع القول إن كون المرء مسيحياً معناه أنه عُمد في الطفولة ونما وكبر وهو على صلة بالكنيسة ، وثبتت عماده في السن المناسبة ، وما الى ذلك . هذه المسيحية التقليدية ، أو «العالم المسيحي Christendom» كما يسميه كيركجور ، هي في نظره ردة ، لأنها انتزعت جميع القرارات الحقيقية وكل قلق وجدية عميقة تتسم بهما وثبة الايمان . ولقد انتقد الوجوديون المتأخرون بطريقة مشابهة الضغوط التي

يمارسها مجتمع الجماهير، وهو المجتمع الذي يعمل عن طريق الصحافة والاعلان، والتلفزيون وما الى ذلك، على تشكيل حياة الناس في قوالب نمطية. وينتج عالماً من المسيرين الخاضعين لنمط واحد. وفي مثل هذا العالم يلغي، تقريبا، امكان الاختيار واتخاذ القرار، فالقرارات قد اتخذت لنا بالفعل وكل ما ننتظر القيام به هو اتباعها ومن ثم ندعيمها، ويدعو الوجودي في مثل هذا الموقف الى صحوة وتحول جذري. فأول ما ينبغي علينا أن نعمله هو ببساطة أن نختار الاختيار، وأن نمارس القدرة على اتخاذ القرار التي تهرأت بشكل خطير. ولا يهم كثيراً مضمون القرار بمقدار ما يهم نوعيته بوصفه فعلا شخصيا يأخذه الفاعل على عاتقه بكل ما يملك من حماسة واصرار.

ولن ينكر أحد أن هناك مبرراً قوياً لتلك الحاجة الى المسئولية الشخصية عن القرار في مواجهة جميع المؤثرات التي تقف ضده، والتي تدعم المسيرة بغير تفكير. وفي الوقت ذاته يمكن أن تكون هناك مغالاة وجودية في هذه المسائل. فهناك مجال للعادة، والعرف والتقاليد ولن يكون لها تأثير خفيف اذا ما تعاملنا معها وطبقناها بذكاء. ولا شك أن فعلي يصدر عن «سوء طوية» لو أنني تجنبت عن عمد مواجهة قرار أمين، واتبعت أنماط السلوك المتعارف عليها حتى أوفر على نفسي القلق الذي يظهر، كما يقول كيركجور في عبارته الشهيرة، عندما يلقي بالمرء على عمق سبعين ألف ذراع. غير أن المرء يقع في هوة النزعة الرومانتيكية والفردية الحمقاء لو تصور أن عليه دائما أن يظل يعاني بنسب قراراته، أو افترض أن الشيء الذي يتم عمله نتيجة لقرار واع وعميق كل العمق هو وحده الذي يمكن أن يُعدّ فعلاً انسانياً بحق، ذلك لأن الفرد يتراكم لديه ضرب من الحكمة بمضى الزمن، ولا بد له بقينا أن نعترف بأن للمجتمع بدوره حكمته التي تجسدها قواعده وأعرافه.

ان الفعل ينبغي ألا يعرف تعريفاً أضيق مما ينبغي، فمن السهل
المبالغة في وجهة النظر الوجودية عن الفعل. لكن بغض النظر عن هذه
المبالغات، فائناً نستطيع أن نعترف بأن الانسان لا يكون ذاته تماماً
وحقاً الا في حالة الفعل، الذي يشتمل على الفكر، والحرية، والقرار.



الفصل العاشر

التناهي والذنب

- ١ - وقائية الوباء البشري
- ٢ - الموت
- ٣ - الزمانية
- ٤ - الذنب والاعتذار

١ — وقائعية الوجود البشري *

The Facticity of Existence

يوحى الفصل السابق، إذا ما جمعنا إليه بعض التحليلات السابقة في هذا الكتاب بأننا نرى الأبعاد الكاملة للوجود البشري عندما ندرس الإنسان وهو يفعل inAction. ولقد أكدنا أهمية بعض الخصائص الإيجابية مثل الحرية، والابداع، والقدرة على الاختيار. غير أن هذه السمات الإيجابية قد أخذت مكانها في مقابل سمة أكثر اعتدالاً كنا نشير إليها بين الحين والحين، فلم تكن غافلين عن ذلك العنصر المساوي الذي يضرب في جذور الوجود البشري، وسواء قبلنا أو رفضنا القول بأن القلق هو أهم للمشاعر الأساسية فأننا لا يمكن أن ننكر أنه، على أقل تقدير، شعور عظيم الأهمية. فقد رأينا أن القلق يصاحب ممارسة الحرية، وأنه حتى الأفعال المتعلقة باتخاذ قرار حيث يبدو الإنسان أكثر حرية وابداعاً ومسئولية بالنسبة لمصيره — حتى هذه الأفعال لها جوانبها السلبية والمساوية.

ليست الحرية البشرية قط حرية مطلقة، فهي محاطة بسياج ومحدودة بطرق لا حصر لها. ولقد عرفت المأساة بطرق مختلفة، واحدى طرق تعريفها الكثيرة تراها صداماً بين طموحات الحرية، والابداع البشري، وبين النظام الكوني الذي هو أكثر قوة وإحباطاً للإنسان. وتعدّ المأساة

* الوقائعية Facticity صفة ماهو واقعة، وهي منقولة عن الكلمة الألمانية Faktizität التي استخدمها هوسرل وهيدجر وهي مشتقة من الصفة (واقعة Faktish) وتطلق الكلمة على حال الإنسان من حيث إن الإنسان «في العالم» ولكن، لأنه لا يختار وجوده ولأنه محدود في اختياره. قارن د. عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب سارتر «الوجود والعدم» ص ٩ دار الأدب بيروت عام ١٩٦٦.

والتحديد Limitation جزءاً لا يتجزأ من معنى الانسان، ولقد آن الأوان لكي ندرس هذه الأفكار بمزيد من التمعن وأن نجعلها متكامل مع ذلك الفهم للوجود البشري الذي طورناه في الصفحات السابقة.

يستخدم الوجوديون كلمة «الوقائعية Facticity» لتدل على العامل المحدد في الوجود البشري، فالوقائعية (وهي كلمة صيغت لتكون ترجمة للمصطلح الألماني Faktizität، والمصطلح الفرنسي Facticité) لا تعني نفس ما تعنيه كلمة «التمسك بالوقائع Factualité». فعندما نقول ان شيئاً ما واقعي Factual فنحن بذلك نشير الى حالة موضوعية يمكن ملاحظتها في العالم. أما الوقائعية فيمكن وصفها بأنها الجانب الداخلي «للتمسك بالوقائع Factualité» فهي ليست حالة ملحوظة للأشياء، وإنما هي الوعي الوجودي الداخلي لوجود المرء الخاص كواقعة لا بد من قبولها. فلم يختَر أحد أن يكون على هذا النحو، بل يجد نفسه، ببساطة، في الوجود. اننا نكتشف أنفسنا، ان صبح التعيين، كموجودات حرة وسط عالم من الأشياء، ونحن لم نصنع أنفسنا في هذا العالم، ونحن نكاد نشعر بالدهشة بل حتى بالصدمة، عندما نكتشف أنفسنا هناك كواقعة يحسب حسابها، وكما عبر أوستين فارر Austin Farrer ذات مرة: «وحشة Loneliness الشخصية في الكون عبء يتقل كاهلنا ولو شئنا أن نعبر عن ذلك بطريقة أقل حدة، لقلنا ان مجرد وجودنا، فيما يبدو، بعيد الاحتمال على نحو مرعب» (١).

ان حالة الوقائعية هي حالة شيء معطى، وهي قبل كل شيء، صفة وجودنا من حيث هو معطى، فالقول بأننا موجودون هناك، هو واقعة عمياء brute لا يمكن تفسيرها. صحيح أن الانسان كائن معتقدات حول أصله ومصيره، أو ذهب الى أنه تلقى ضروباً من الوحي حولهما، وقد يكون بعض هذه المعتقدات صحيحاً، وقد يكون

بعض هذا الوحي صحيحاً، لكن هذه كلها موضوعات للإيمان، والشيء الوحيد الذي نعرفه ويجاوز كل شك هو أننا موجودون، أما من أين جئنا؟ أو الى أين نسير؟ فسوف يظل ذلك سرّاً غامضاً. وقد تكون لدينا معتقدات أو طموحات، لكن الواقعة المعطاة الواضحة هي ببساطة أننا موجودون وأن علينا أن نوجد.

غير أن المعطى الوقائعي ليس هو الوجود البشري بصفة عامة فحسب، بل ان وجودي ووجودك، ووجوده، ووجودها يتسم في كل حالة بسمة الوقائية. وفي استطاعتنا أن نسترجع من مناقشتنا التمهيدية لمفهوم الوجود البشري، أن هناك سمة أساسية تميزه هي «الخصوصية Mineness» فأنا لا أكتشف فقط أنني موجود، وإنما أنني أوجد بوصفي هذه الأنا الجزئية، ولا أستطيع أن أستبدل بوجودي، وجوداً آخر، «فأنا أكون ما «أنا». وهذه العبارة هي بغير شك تحصيل حاصل لكنها مع ذلك تُعبر عن سر غامض — الواقعة التي لا يمكن تفسيرها وهي أنه قد حدث، وكنت هذا الشخص الجزئي المعين ولم أكن شخصاً آخر، فأنا أمتلك هذا الجسد الجزئي، وأنا من هذا الجنس البشري race، أو اللون المعين، وقد ورثت صفات وراثية معينة، ودرجة من الذكاء، وحالة انفعالية خاصة .. الخ الخ. وفضلاً عن ذلك فقد ولدت في هذا الموقف التاريخي المعين، وفي هذا المجتمع المعين، وهناك قوى من شتى الأنواع تعمل، في هذا الموقف، وفي هذا المجتمع، على تشكيل حياتي، ووضع حدود لما أستطيع أن أكونه. والقرارات التي اتخذها أناس لم أعرفهم قط ولم يعرفوني أبداً، وهي قرارات ربما اتخذت منذ زمن بعيد تشكل الأحداث التي تتحكم اليوم في وجودي. وعندما أبدأ بنفسني في اتخاذ القرارات في مثل هذه المحالات المحدودة المتاحة لي أجد عندئذ أن كل قرار يحدد، الى حد

ما، الخيارات التي ستظل متاحة لي في المستقبل.

يمكن النظر الى الوقائعية على أنها ضد الامكان، لقد انشغلنا في الفصول المبكرة من هذا الكتاب أساساً بدراسة الامكان، أعني بالآفاق التي يمكن للموجود البشري أن يستقطب فيها ذاته. غير أن الأفق ليس أفقاً غير محدود قط، وليس هناك أبداً مستقبل مفتوح على نحو مطلق، فأنا لا أبداً قط من نقطة الصفر، ولا تكون أمامي أبداً صفحة بيضاء *Tabula rasa*، بل إنني أكون دائماً في موقف قائم فعلاً، وأواجهه بقدرات محدودة فعلاً في اطار حدود ضيقة نوعاً ما. وعلى ذلك فعندما يتحدث المرء عن الامكان، فلا بد أن يكون في ذهنه الامكان الواقعي، اذ هناك إمكانات تتحقق أمامنا طليقة من كل قيد، أو إمكانات توجد في فراغ، ان صح التعبير بل ان الممكّنات لا تحدث الا في مواقف فعلية. وهذا يعني أنها بالفعل محدودة بواسطة عنصر الموقف ذاته، والتعبير الذي يقول إن السياسة «هي فن الممكن» فيه اعتراف بحدود الفعل الممكن في موقف معين. لكن في وسع المرء أن يقول كذلك على نحو مماثل إن الوجود البشري هو فن الممكن.

لقد استخدم مارتن هيدجر تعبير «الارتقاء *Geworfenheit* كلون من المجاز المُعَبَّر عن الوضع الوقائعي للانسان، فالانسان مرمى أو ملقى به في الوجود، وكل فرد قد رمى أو ألقى به في موقف وجودي معين خاص به، وهذا الموقف يشبه، من وجهة نظر بشرية، رمي زهر النرد. فكما أن الرقم الذي يظهر قد يكون ثلاثة أو ستة، فكذلك قد تنشأ، في الحياة، أمريكياً أو فيتنامياً، أبيض أو أسود، غنياً أو محروماً، رديء الطبع أو حسن الخلق ذكياً أو غيبياً، وليس هناك سبب معروف يُحْتَم أن تكون الرمية على هذا النحو أو ذاك، (وهذا لا يعني أنه قد لا يكون هناك سبب ما، فربما كانت هناك عناية آلهية هي التي تحدد

هذه المسائل، الا أن ذلك موضوع للايمان وليس أمراً يمكن أن يفسر فلسفياً). وكما رأينا فائنا جميعاً نبدأ من وجهة نظر بشرية، بوصفنا بشراً مختلفين ذوي مواهب مختلفة، في مواقف مختلفة، وليس هناك سبب يمكن أن نرجع اليه هذه الاختلافات مثلما أنه لا يوجد سبب لظهور زهرة النرد برقم دون رقم آخر.

واذن، فسواء أكنّا نفكر في الجنس البشري ككل أو في الموجودات البشرية فرادى، فإن الممكنات البشرية توجد دائماً في اطار وقائعي، ويمكن لهذه الأطر أن تختلف على نحو ملحوظ، فهي في بعض الحالات أطر عريضة جداً تسمح بمجال واسع للاختيار، وهي في حالات أخرى تبلغ من الضيق حداً يجعلها خانقة، لكنها موجودة باستمرار، وهي دائماً تحمل طابع التهديد المأساوي واحباط الممكنات.

. وليس في وسع الوجود البشري أبداً أن ينجو من الصراع بين الامكان والوقائعية، فالانسان، من ناحية، منفتح وهو يسقط امكاناته، وهو من ناحية أخرى منغلق عن طريق الموقف الوقائعي الذي يجد نفسه فيه بالفعل. فالفهم والخيال يفتحان أمامنا مجال الامكان، ولكن المشاعر تكشف لنا الموقف (المحدود) المتاح فعلاً، ونظل نحن نعاني من هذا التوتر بشتى الطرق إذ أن الارادة العاقلة توجه نفسها الى هدف ذي قيمة، لكن الشهوة اللامعقولة تتدخل لتجعلنا ننحرف الى شيء آخر. ولتقتبس مرة أخرى من أوستين فارر A.Farrer قوله «اننا نمارس الاختيار، لكن الشهوة تطبق علينا» (٢).

الوقائعية تجعل التناهي الجذري للوجود البشري واضحاً أمامنا، ويمكن أن يوصف التناهي بطرق شتى. وسوف ندرس في الأجزاء الأخيرة من هذا الفصل بعضاً من أهم جوانب التناهي البشري، غير أن الوقائعية هي طريقة أساسية في وصف التناهي، فمعنى أن توجد

وقائعيًا هو أن تكون هناك، أعني أن تشغل موقفاً جزئياً وأن ترى كل شيء من منظور ذلك الموقف. ولقد سبق أن لاحظنا أن للإنسان موقفاً جزئياً ووجهة نظر عن العالم بفضل كونه جسداً، وليس الفرد وحده هو الذي له موقف بل إن للجنس البشري أيضاً موقفه دائماً، كما أن لكل جيل وجهة نظر خاصة. لقد كتب بول ريكور Paul Ricoeur يقول: «إن قوام التناهي الأولى الأساسي هو منظور أو وجهة نظر، وهو يؤثر في علاقتنا الأولية بالعالم التي هي تقبل موضوعات لا خلقها، وهو لا يرادف بالضبط «التقبل السلبي Receptivity الذي هو انفتاحنا على العالم، وإنما هو بالأحرى مبدأ تضيق، أو انغلاق داخل هذا التفتح» (٣).

لقد تغلب الإنسان بالطبع، إلى حد ما، خلال تاريخه، لا سيما خلال تاريخه الحديث، أو التاريخ الحديث لتقدمه التقني (التكنولوجي) على بعض تحديات وجوده، فقد سخر قوى زادت زيادة هائلة من قوة جسمه، بل إنه استطاع أن يتغلب في العصر الإلكتروني، عصر الحضور المباشر، على بعض مساوئ المنظور المحدود، وأن يجلب كل شيء على مقربة منه ويجعله في متناول يده. وإذا كان الإله، كما يقول أورتيجا إي جاسست Ortega Y Gasset، هو القادر على اتخاذ جميع وجهات النظر في آن واحد، وعلى تحقيق الانسجام بينها (٤)، فمن الجائز أن الإنسان قد أصبح، بأجهزته الإلكترونية، قادراً على تجاوز الحدود الضيقة الواضحة لوجوده المتعين (وجوده، هناك). لكن من الواضح أنه يستطيع من حيث المبدأ تجاوز الوقائع والتناهي الجذري وستظل هاتان خاصيتان دائمتين للوضع البشري.

٢ - الموت

لقد بدأنا مناقشة موضوع التناهي بالحديث عن المنظور ووجهة

النظر، فنحن لا ندرك الأشياء كلها دفعة واحدة وإنما ندركها واحدة بعد الأخرى Seriation ومن منظور واحد أو وجهة نظر واحدة من بين عدة وجهات نظر ممكنة لا نهاية لها. غير أن وجهة النظر ليست هي وحدها التي تشكل تناهينا، بل هناك أيضاً واقعة أن هذه الوجهة من النظر محدودة. فهي تمتد الى مسافة معينة ثم تتوقف بعد ذلك.

وينطبق ذلك على فترة وجودنا في الزمان. فعندما ننظر الى الوراء نجد أن ذاكرتنا ربما تعي بضع عشرات من السنين، ولكنها تصبح شيئاً فشيئاً باهتة وأخيراً تتوقف عن العمل، وفي الجزء الخاوي الذي يجاوز الذاكرة يوجد «ميلادنا» أو ظهورنا الى الوجود، فقد كانت هناك فترة لم نكن فيها موجودين، وعندما ننظر الى الأمام نستبق الأحداث المختلفة، لكننا نعرف كذلك أنه لن يعود لنا، في وقت ما من المستقبل أي دور في أحداث العالم، وكما أن هناك بداية لتاريخنا فسوف يكون هناك نهاية هي الموت. لكن على حين أن البداية بوصفها حدثاً ماضياً يمكن أن يعين لها تاريخ، فأننا لا نستطيع أن نحدد تاريخاً لحدث الموت الذي يقع في المستقبل. اننا نستطيع أن نكون على يقين بأنه سيكون هناك مثل هذا التاريخ، لكننا لا نستطيع من وجهة نظرنا الحالية أن نتنبأ بما اذا كان وجودنا الحالي سوف يمتد بامتداد توقعاتنا للمستقبل أو أنه سوف يجاوزها.

ويحتل موضوع الموت مكاناً بارزاً في كتابات الوجوديين، وقد رأى بعض النقاد في تلك الواقعة (وكذلك في الاهتمام بموضوع القلق) دليلاً يشهد على أن هناك ضرباً من الحالة المرضية في النظرة الوجودية، وعلى الانشغال بضعف الانسان وفنائه بدلا من الاهتمام بقوته. لكننا اذا سلمنا بأن الانشغال بالموت كان في بعض الحالات انشغالا مرضياً، فلا بد أن نقول ان ما يسمى بالموقف «الصحي» تجاه الموت (وهو

يعني تجاهله)، قد يكون كذلك حالة مرضية. أعني أنه حالة هروبية غير صحية، فليس هناك تفسير للوجود البشري يمكن أن يزعم أن له أدنى درجة من الواقعية (ويغفل الادلاء برأي عن الموت بوصفه خاصة عامة يتسم بها مثل هذا الوجود، ولقد بدأ علماء النفس في السنوات الأخيرة يعرفون ذلك الأثر البالغ العمق الذي يحدثه توقع الموت على أناس ربما لا يقولون عنه شيئاً قط. وذلك يوضح أيضاً المفهوم الذي يقوله الوجوديون من أن الموت ليس مجرد نهاية بسيطة للحياة، ليس مجرد حادثة تظهر في نهاية القصة، وإنما هو يتغلغل كثيراً داخل القصة نفسها. وتجربنا علماء الحياة أيضاً أن وعي الإنسان بأنه سيموت هو إحدى الخصائص التي تسمح له أن يوجد بوصفه إنساناً وليس حيواناً. وهذا الوعي بالموت كما يقول ثيودور ديبزكس Theodosius Dobzhansky هو إحدى الخصائص الأساسية للجنس البشري بوصفه نوعاً حياً. (٥)

ولقد كان «هيدجر»، من بين جميع الفلاسفة الوجوديين، هو الذي واصل الدراسة التفصيلية للمعنى الوجودي للموت وأدجمه في فلسفته عن الوجود البشري (٦). وسوف نحاول تلخيص أفكاره عن هذا الموضوع.

تظهر مشكلة الموت مرتبطة بسؤال آخر هو: كيف يمكن للمرء أن يدرك الوجود البشري ككل؟ إذا كانت طبيعة الوجود البشري ذاته هي أن «يخرج من» وجوده الحالي إلى وجود جديد بحيث يكون في كل لحظة غير مكتمل، ويكون في طريقه إلى وجود جديد ممكن، ألا يستحيل في مثل هذه الحالة أن نراه في شموله؟ والسؤال إذن هو ألا يجوز إذن أن الموت هو الذي يسمح لنا برؤية الوجود البشري Dasein في شموله ذلك لأن الموت يضع حداً له، فالوجود البشري Dasein ينتهي بالموت بحيث لا يعود موجوداً بعد ذلك، بمعنى أنه لا يخرج إلى وجود

جديد، ومع ذلك فقد نتساءل: أليس الوجود البشري منتهياً تماماً على هذا النحو بالموت، أي أنه يصبح من المستحيل تماماً إدراك الوجود البشري لأن الموت ينهيه، بمعنى أنه يلغي وجوده بدلاً من أن يكمله.

لكن علينا أن نلاحظ عند هذه النقطة أن الموت يمكن دراسته وفهمه بأكثر من طريقة، فالموت من وجهة نظر الفلسفة الوجودية لا بد من النظر فيه وجودياً، أعني على نحو ما يدخل في صميم الوجود البشري ويتغلغل داخلياً في هذا الوجود. وهذا يعني في الواقع أن الدراسات التجريبية للموت سوف تكون قليلة الأهمية هنا، فحين نستطيع أن نلاحظ الموت عند الآخرين، ونستطيع أن نحاول وضع معايير معينة تحدد متى يحدث الموت لكننا في جميع هذه الحالات نرى الموت من الخارج فقط، وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك؟ لو أننا مررنا نحن أنفسنا بتجربة الموت، فأننا في هذه الحالة لن نفهمه لسبب بسيط هو أننا سنكون في هذه الحالة أمواتاً! ألا يكون من العبث، إذن، أن نتصور أن هناك من يستطيع أن يصل إلى فهم وجودي للموت؟

وهناك صعوبة أخرى هي أن المرء يستطيع أن يتحدث عن الموت بوصفه «نهاية» للوجود البشري، لكن «نهاية» بأي معنى؟ يبدو أنه ليس نهاية بمعنى هدف أو غاية، صحيح أنه في حالات نادرة — كحالاتي المسيح وسقراط، وهما مثالان كلاسيكيان — يظهر الموت

* كلمة «نهاية» من الكلمات ذات المعنى المزدوج أو الملتبس الدلالة. ولهذا كثيراً ما تُستخدم في المنطق كمثال لقرب من المغالطات المنطقية كأن أقول مثلاً «نهاية الشيء هي كماله، والموت هو نهاية الحياة». فأستخدم بذلك كلمة نهاية بمعنىين مختلفين في الحالة الأولى بمعنى هدف أو غاية والثانية بمعنى حد نهائي أو خاتمة. وهذا المعنى المزدوج هو الذي يشير إليه المؤلف هنا. (الترجم).

كقمة تتوج الحياة، لكن الموت، في الأعم الأغلب، يظهر بوصفه الانقطاع العنيف للحياة أو على أنه توقف الحياة، أو أنه قد يرجى ظهوره الى ما بعد فترة طويلة من انهيار قوى الانسان. حيث إن الموت السريري Clinical إن صَحَّ التعبير يظهر طوال أشهر وربما سنوات بعد موت الوجود الشخصي للمرء. لكن اذا كان الموت «نهاية» بمعنى أنه مجرد توقف أو انقطاع محض، فكيف يمكن أن تكون له دلالة وجودية في الكشف عن الوجود البشري ككل؟

طريقة «هيدجر» في معالجة هذه الصعوبات هي أن يحوّل انتباهنا من الموت كواقعة يمكن أن نلاحظها في واحدة في نهاية الحياة، الى الوعي الداخلي للموجود البشري بأن وجوده هو وجود — نحو — الموت. وعلى الرغم من أن اللحظة الدقيقة للموت السريري ليست مؤكدة، وهي كامنّة في مكان ما في ضمير الغيب، فإن الموت حاضر بالفعل بوصفه ضرباً من الامكان المؤكد. بل يستطيع المرء أن يقول انه أكثر الممكنات كلها يقيناً، إنني في الحالة المزاجية للقلق أكون على وعي بأنني أعيش في مواجهة نهاية، فالوجود البشري الذي هو وجودي مخوف بالمخاطر، ويمكن في أية لحظة أن يختفي في العدم*.

ويربط هيدجر بين الموت والهم Care، وعلينا أن نتذكر أن الهمّ يشكل الوجود اليومي للموجود البشري Dasein. ولقد سبق أن رأينا أن الهمّ نفسه ظاهرة معقدة، فهو ينشأ من التوتر القائم بين اندفاع الامكان في المستقبل ووقائعية الموقف الذي يلقي فيه بالموجود، فضلاً عن

* الموت هو ذلك الحصار الأليم الذي عبر عنه الشاعر الألماني ريلكه Rilke بقوله «ان في مشيتنا دائماً ما يتلق بأننا في طريقنا الى الرحيل .. وهكذا نعيش لكي لا نلبث أن نتصرف ماذوناً لنا بالرحيل .. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأ واحد لهذا الوجود» (المترجم).

«سقوطه» في العالم والد «هم They» ويمكن للموت أن يفهم في علاقته بهذه اللحظات الثلاث للهم Care.

أولاً: فيما يتعلق بالامكان والمستقبل، فإن الموت يرى بوصفه الامكان الأعلى للوجود، البشري، فهو الامكان الذي تخضع له جميع الامكانيات الأخرى، فجميع امكانياتنا تنتشر، إن صَحَّ التعبير، في مواجهة الموت. وهناك ضرب من التسلسل الهرمي للامكانيات ويشغل امكان الموت موضع السيادة. ومن الواضح أن الموت يختلف عن الامكانيات الأخرى فهو كما عبّر هيدجر «عدم إمكان أي وجود بشري على الاطلاق» (٧). الموت هو آخر الممكنات جميعاً، هو الامكان الذي يجعل بقية الممكنات كلها، أيأ كان نوعها، غير ممكنة.

يشير الحديث الذي سقناه الآن توأ عن الموت بوصفه امكاناً بعض المشكلات، صحيح أننا اعترفنا أن الموت امكان من نوع فريد من حيث إنه يعني نهاية الممكنات، لكن أليس طابعه فريداً الى حد ينبغي معه ألا نسميه امكاناً، على الاطلاق، على الأقل بالمعنى الهيدجري لهذه الكلمة؟ ذلك لأن الامكان عند هيدجر هو ضرب من الوجود يستطيع الانسان أن يختاره وأن يسقط فيه ذاته، وأغلب الظن أن المرء في حالة الانتحار يختار الموت بوصفه امكاناً يمكن أن يتحقق، لكن من الواضح أن هيدجر لا يدعو الى الانتحار ونحن لن نناقش بالفعل الوجود الأصيل الا في الفصل القادم. وهناك سوف يتضح ما الذي نعنيه عندما نعد الموت واحداً من ممكنات الوجود، لكن حتى في هذه المرحلة الحالية من النقاش فإننا نستطيع أن نرى أن المرء اما أن يقبل الموت على أنه يصبح كل ممكناته، أو يستبعده من بحثه بقدر استطاعته. وتوضح قصة تولستوي الشهيرة «موت إيفان إيفتش Death of Ivan Ilyitch» هذه النقطة

توضيحاً جيداً فالموت بالنسبة لكل انسان فيما عدا ايفان Ivan (بل وبالنسبة له حتى اللحظة التي يعرف فيها أنه مريض بمرض قاتل) موضوع كريبه مزعج، لا يصلح للتفكير أو الحديث، ثم يصبح بالنسبة لايفان ذا أهمية فائقة ويلوّن كل شيء آخر. وأنا لا أريد أن أقول، بالمناسبة، إن هيدجر يثني على الالحاح المرضي على الموت، الذي يبدو متضمناً هنا، بل انه يرفض بشكل واضح مثل هذا الالحاح، كما يرفض الانتحار سواء بسواء. ان ما يبحثه هو استباق الموت anticipation of Death وادراج واقعي لعامل الموت ضمن مشروعاتنا والطريقة التي نقومها بها.

ويشير الموت كذلك بوصفه امكاناً مطلقاً أو نهائياً Ultimate مشكلة تصور الوجود البشري ككل، وعلى الرغم من أننا سلمنا بأن الموت ليس «نهاية» بمعنى هدف أو غاية، فانه حد للوجود. والوعي بالموت وقبول الفناء يعني الوعي بأن للوجود البشري حداً نهائياً، وادراك مثل هذه الحدود يمكن المرء من التفكير في الوجود البشري بوصفه كلاً متناهياً. وسوف نرى دراسة المغزى الدقيق لهذه الفكرة بالنسبة الى فكر هيدجر حتى نصل الى الفصل القادم. لكن من الواضح أن هناك فارقاً عظيماً في الموقف الوجودي بين الانسان الذي يعيش في مواجهة نهاية، والانسان الذي يطرد بطريقة منهجية فكرة الموت أو يحاول أن يفعل ذلك.

ثانياً: علينا بعد ذلك أن نسأل كيف يرتبط الموت بالعنصر الثاني المكوّن للهم، أعني الواقعية Facticity، ان الامكان يتجه الى المستقبل الى ما ليس «قائماً بعد»، في حين أن الواقعية تهتم بما هو موجود «بالفعل»، ويكون الوجود البشري منذ بداية الحياة ذاتها في موقف الفناء، فهو يشيخ باستمرار لحد الموت. والموت هو أعظم «المعطيات».

كلها صلابة في الوجود البشري. صحيح أن الإنسان استطاع أن يفعل الكثير لكي ينقص أو يقلل الفناء، ومن المصير أن الناس مع تقدم علم الطب سوف يعيشون مدة أطول وسوف تقل بدرجة ملحوظة آثار الهرم والشيخوخة، لكن ليس هناك من يعتقد جاداً أن الموت يمكن التغاؤه أو حتى بأن مثل هذا الالفاء أمر مرغوب، ان الناس عادة يريدون ارجاء الموت، لكن الموت والتناهي الزمني هما جانبان مكوّنان للبشر لدرجة أن الحياة البشرية التي لا نهاية لها سوف تكون شيئاً غنياً بشعاً. فالموت هو سبيل جزءاً من الوضع البشري الوقائعي.

ثالثاً: ويتضمن المم Care لحظة ثالثة هي «السقوط Falling» أو الاستفراق في العالم الواسطي وفي التجمع اللاشخصي لـ «هم They» ويظهر ذلك في الموقف اليومي تجاه الموت الذي هو موقف فرار واجتناب، لقد تجنب الناس طوال العصور منظر الموت، وذكر الموت، وابتكروا طرقاً لا حصر لها لاقتناع أنفسهم، عندما يجدون أنه لا مفر أمامهم من مواجهة حقيقة الموت، بأن الموت لن يثير شيئاً في الواقع، وأن الأمور سوف تجري بعد الموت كالمعتاد. ولقد بذلت محاولات عمومة في أمريكا المعاصرة، على سبيل المثال، ربما لم تبدل مثلها في أي حضارة أخرى، لانتزاع حقيقة الموت أو انكارها.

فهنالك عادات الدفن: تحنيط الجثث، وتصميم توابيت باهظة الثمن لتؤخر لأطول فترة ممكنة الفساد والتفنن، وعزف الموسيقى المهادنة في القبور. ثم هناك ثلاثيات لحفظ الجثث في درجة التجمد أملاً في أن يكتشف الطب ذات يوم علاجاً للمرض الذي مات ضحية له المرء وعندئذ يستطيع أن يبعث من جديد في قيامة مبهجة سعيدة. *

* يجب أن نشير هنا الى أن الحضارة الأمريكية المعاصرة، مهما فعلت، لا يمكن أن تكون شيئاً، في هذا الصدد، بالقياس الى الحضارة الفرعونية: فكرة *

إن من الطبيعي، بلا شك، أن يخاف الإنسان الموت وأن يكون قلقاً ازاءه. لكن ذلك يختلف أتم الاختلاف عن إقامة وهم حضاري هائل (دع عنك صناعة مربحة غاية الريح) ليساعدنا على نسيان الموت، أو لكي نقنع أنفسنا أنه غير حقيقي.

ويزعم هيدجر، كما سنرى فيما بعد، بلفتة ذكية بارعة أن الموت إذا ما توقعناه وقبلناه بأمانه يمكن أن يصبح عاملاً متكاملًا في وجود أصيل. وسوف يقرر القارئ بنفسه ما إذا كانت هذه الرؤية المفارقة لمشكلة الموت ناجحة أم لا.

غير أن الموت يرى عند وجوديين آخرين بوصفه الجذر الأصم للوجود البشري، والبرهان التهاثي على عبث كل من الناس والكون. فكلامي وسارتر يصران، مثل هيدجر تماماً، على الحاجة الى مواجهة الموت بوصفه حقيقة واقعة Reality. لكن هذه الحقيقة هي التي تظهر الأشياء كلها في نهاية المطاف متساوية ولا أهمية لها. على أن هذا لا يتعين أن يؤدي الى ظهور اتجاه اليأس، حتى لو استبعد أدنى بارقة أمل. انه يؤدي عند «كامي» الى ظهور تمرد لا يأس. «العصيان البشري هو احتجاج طويل ضد الموت» (٨). وليس للموت في ذاته عند سارتر أهمية خاصة. انه فقط العبث الأخير، وهو لا يقل عبثاً عن الحياة ذاتها، فالموت يظهر كجزء «من الصفة» على حد تعبيره.

الموت اذن هو الرمز الكبير للتناهي البشري وربما للعبث البشري. ومع ذلك فينبغي ألا نفترض أن أولئك الوجوديين الذين وضعوا الموت

= التحنيط، عقيدة البعث والحياة الأخرى، دفن المأكولات والملبوسات وأدوات الزينة، الكلام عن رحلة الحياة الأخرى والسفينة، الخ..
الغناء فكرة الموت هنا أساسية، وبناء عليها بُنيت الأهرامات والمعابد الضخمة، وقامت الحضارة بأسرها عند الفراعنة (المترجم).

في مركز تفلسفهم كانوا، بناء على هذا الاعتبار، عديمين nihilists، فهيدجر كما سنرى، يجد مخرجاً من الموت الى الوجود البشري الأصيل. كما أن الموت يلهم «كامي» «بالتنمرد اليمتافيزيقي». ولقد علق كاتب كاثوليكي هو آرثر جيبسون Arthar Gibson على هذا الموضوع تعليقاً صحيحاً فقال: «لقد نجم الحاده (يقصد كامي) عن ملاحظته الشاقبة لعالم مجنون، عالم قاس، عالم اعمى، عالم عابث وجد فيه عددا كبيرا من الموجودات البشرية يتجنب بحرص بالغ وضع الفناء، الذي هو في ذاته وضع رفيع، لأنه الذي يميز البشر بحضوره فيهم، عن الطبيعة الجامدة ومعرفتهم له، عن الحيوانات: ولقد حث كامي الانسان على أن يقوم بتمرد يخففه التوازن، وهو الذي يميزه، وتضمن اعتداله تلك الحقيقة العظمى التي تجعل كل شيء نسبياً: الموت» (٩).

٣ - الزمانية Temporality

عندما نواصل مناقشة تناهي الوجود نصل الى موضوع الزمانية Temporality. ولقد دأب الشعراء منذ وقت طويل على تأكيد الفكرة القائلة بأن الانسان كائن خلقه الزمان، وأنه يبدأ في الوجود ويختفي في الوجود، كما كان زوال الحياة البشرية وقصرها من أبرز مظاهر التناهي.

وعلى الرغم من أننا الآن نتقل الى الحديث الصريح عن الزمانية فإن هذا الموضوع كان موجوداً بصورة ضمنية في مناقشتنا السابقة، فالميلاد والموت يحددان البداية والنهاية لكل موجود بشري، والوجود البشري نفسه يمتد في الزمان بين هذه الحدود، وفضلاً عن ذلك فإن لظاهرة الهم أساساً زمانياً. ولقد رأينا أن الهم Care يتألف من الامكان، والوقائعية، والسقوط، وكل لحظة من هذه اللحظات تشير الى الزمان، فالامكان يشير أساساً الى المستقبل والوقائعية ترتبط بما قد تم

«فعلاً» في الموقف المعطى، في حين أن السقوط يعني الاستغراق في الحاضر.

والتتابع أو التعاقب Successiveness هو علامة على تجربة متناهية، فالإنسان يعمل، ويستمتع، ويعرف شيئاً واحداً رئيسياً فقط في اللحظة المعينة، وتسير تجربته في خط مستقيم ان صح التعبير، وتبلغ قواه وقدراته المختلفة ذروتها خلال مجرى حياته في أوقات مختلفة، ولا تكون كلها حاضرة معاً أبداً.

غير أن التجربة البشرية تعني شيئاً أكثر من التتابع أو التعاقب والوجود البشري هو أكثر من مجموع اللحظات التي يعيشها، وزمانية الوجود البشري هي من نوع خاص، فما يجعل الهم Care ممكناً، وما يجعل الوجود البشري ممكناً كذلك، هو بالضبط تجاوز اللحظات المتعاقبة بحيث أن يعيش الإنسان بالأحرى في سلسلة من النطاقات الزمنية Spans، بل ان هناك مانسميه بالنطاق الزمني للحياة Lifespan

وهناك فارق كبير بين علاقة الإنسان بالزمان، والطريقة التي ترتبط بها الحيوانات، أو الأشياء، بالزمان. صحيح اننا نستطيع أن نقول، بمعنى ما، انها كلها موجودة في الزمان، وأنها تمر بلحظات زمانية متعاقبة، فهي كلها لها ماضٍ، وحاضر، ومستقبل، لكن الشيء يظل ببساطة باقياً خلال تعاقب اللحظات، وكل لحظة من هذه اللحظات يكون ماضيها ومستقبلها خارجيين بالنسبة الى حاضرها، في حين أن الماضي والمستقبل يرتبطان في حالة الوجود البشري ارتباطاً لا يتفهم بالحاضر فنحن لا نمسك قط بالوجود البشري في حاضر مقطوع بحد السيف، ان صحَّ التعبير، ذلك لان الوجود البشري يستحضر الماضي بداخله بواسطة الذاكرة في الحاضر، وهو يرسم بالفعل، بواسطة التوقع والخيال، مستقبه ويسقط فيه ذاته.

اننا ماكننا لنوجد (بالمعنى الذي استخدمت فيه هذه الكلمة في هذا الكتاب، أي بمعنى أن نوجد خارج ذاتنا او نتجاوزها) لو كنا نفتقر الى هذا الضرب الخاص من الزمانية الذي نجاوز بواسطته الآن Now، ونوجد «لدرجة معينة»، بين الماضي والحاضر والمستقبل. وأنا اقول «لدرجة معينة» لأن ذلك الضرب من الاتحاد الذي نحققه قابل للتغير. والواقع أن الوجود البشري في الطرف الأقصى للسلم المتدرج (وربما يكون هذا هو الطرف المرضي) قد يقترب من الانتقال الى ذلك الضرب من الوجود المتمركز في «الآن»، والذي تتميز به الاشياء والحيوانات (لاحظ التعبير الذي يقول الحيوان «يخلو من الهم Care») ذلك لأن الحاضر هو وحده الحقيقي بالنسبة للأشياء والحيوانات، أما الماضي فهو لم يعد قائما، والمستقبل لم يوجد بعد. وهذا يعني في الواقع أنهما غير حقيقيين. فما له حقيقة هو «الآن» وحده. وربما كان في استطاعتنا أن نقول نفس الشيء عن الماضي والمستقبل بالنسبة للوجود البشري. لكننا لا بد أن نقوله بمعنى مختلف، لأن الماضي والمستقبل في حالة الوجود البشري قد يكونان حقيقيين بطريقة تجعلهما يعيشان في الحاضر، كما نقول أحيانا. والقول بأن المرء يتشكل زمانية الهم Care يعني أنه يلقي بنفسه الى الامام في الممكن، وهذا يعني أنه يوجد خارجا عن ذاته Ex- sist نحو المستقبل، كما يعني انه يكون هناك (في المستقبل) بالفعل بطريقة وقائية، بوصفه قد استحضر ما كان قائما من قبل في الحاضر، ووسط هذه التورات، يكون السقوط في عالم الاهتمام الحاضر.

انما، اذن، لا نمر بتجربة التناهي الجذري لزمانيتنا في التعاقب وحده. بل في التوتر القائم بين أبعاد الزمانية، فهناك سعى لبلوغ التجربة كلها، أو الى مباشرة الاكتمال الذي يمكن أن يجمع في ذاته

بين الماضي والحاضر والمستقبل. ويمكن ان يوصف ذلك أيضا بأنه سعى
لبلوغ الأزلي مفهوماً على أنه الكلية التي تخلف، أتم الاختلاف عن
التعاقب الذي لانهاية له للدائم Everlasting»

غير اننا نجد أن ابعاد مثل هذه الزمانية، في التجربة المتناهية
المألوفة، تنقصها مثل هذه الكلية فهي تكون عادة في حالة من اللا
توازن Imbalance يسيطر فيها هذا البعد أو ذاك من الأبعاد الثلاثة
للزمانية بغير مبرر.

وأول أنواع اللا توازن هو ذلك الذي يكون فيه تأكيد مُبالغ على
الامكان وعلى المستقبل، فينحصر عمل الارادة، فيما هو مُقبل، لكنها
حين تفعل ذلك تتحول عن الارادة الحقيقية الأصلية (التي هي فعل
الذات ككل) لتصبح مجرد أمنية أو رجاء. وهناك تنوعات كثيرة في
هذا اللا توازن، بعضها لا ضرر منه، نسبياً، ومن أمثلتها مثالية
الشباب غير العملية، أما في حالة الشخص الناضج فإن النزعة
الطوباوية والمثالية غير المسئولة قد تكون قاسية ومؤذية. ولكن ربما كان
الأكثر من ذلك خطورة الانطواء في عالم من الرغبات التخيلية، بحيث
يصبح الفعل مستحيلاً. ويحل محله مداعبة أحلام تدور حول إمكانات غير
واقعية لا يمكن أن تتحقق. ان كل ارادة حقيقية لابد أن تضع في
اعتبارها الامكان الواقعي، أعنى الامكان الذي يفتح في الموقف
المحدد. وبطبيعة الحال لا يمكن أن يكون هناك مستقبل منفتح
جذرياً، لأنه دائماً مغلق بقدر ما، وليست هناك لحظة يمكن فيها
للفاعل البشري أن يقف أمام امكان خالص. أما توهم الفاعل انه
يواجه مثل هذا الامكان الخالص، وهو توهم ربما نشأ عن خوفه من
قبول الماضي، فلا يمكن أن يؤدي الا الى ضرب من الوجود غير الحقيقي
وغير العملي يختنق فيه الفعل بدرجات متفاوتة ويتغلب عليه

الخيال الجامع .

ويؤدي الانشغال بالماضي الى اضطراب مناظر له ، فحيثما يكون هناك وعي مكثف أكثر مما ينبغي بالموقف القائم فعلا ، وبما قد حدث ، فقد يؤدي ذلك الى ما يشبه الشلل لكل ارادة حقيقية . وفي هذه الحالة بدورها نجد أشكالا متعددة يمكن أن نلاحظها : فقد يحدث الموقف قلقاً حاداً يحول دون اتخاذ أي قرار يعرض الفاعل لتغير جذري أو تجديد حقيقي ، وبذلك لا يظهر فعل للارادة يمكنه أن يقتحم المستقبل وإنما تحدث محاولة للعثور على الأمان في روتين الماضي وطقوسه . أو قد يكون هذا الموقف من المواقف التي يشعر فيها المرء بوطأة الاحساس بالذنب فيؤدي بدوره الى لامبالاة متبلدة ، اذ يظهر كل شيء بغير أمل ، فلا تكون هناك فائدة تُرجى من أن يريد المرء شيئاً . أو قد يكون من المواقف التي يسيطر فيها المعطي تماما فيفعل الشخص أفعاله قسراً بدافع الاحاح ، أو الغريزة ، أو الادمان ، أو أي دافع مماثل ، في جميع هذه الحالات يقطع الطريق على أي مستقبل حقيقي أو امكان أصيل ، بحيث يصبح الفعل مستحيلا .

هناك أيضا لا توازن الحاضر ، وربما كانت هذه الحالة هي أكثر الحالات كلها شيوعا ، ومن الواضح أن هذه هي أيضا تلك الحالة التي يتجه فيها «الوجود» البشري الحقيقي الى الضياع في طريقة للوجود تشبه طريقة الحيوان أو حتى الشيء المحض . ولهذا التشبث بالحاضر ، كما في الحالتين السابقتين ، أشكال مختلفة تظهر عليها ، ولكنه هو المميز دائماً للإنسان الذي نقول عنه في لغتنا العادية انه شخص بلا ارادة خاصة ، أي الإنسان المفتقر الى العزم ، او الإنسان سيء النية ، أو الإنسان الممزق المشتت ، اذا ما أردنا استخدام التعبيرات الشائعة عند الكتاب الوجوديين . مثل هذا الإنسان ربما كان قد سقط في الـ

«هم They» بحيث يترك للرأي السائد أن يقرر له كل شيء، أو أصبح مستعبداً لجهاز أو نظام بحيث تحدد له الظروف كل مايعمله. أو انخرط في مؤسسة أو تنظيم تسلطي، وعن أية حال، فليس من الضروري أن نسوق أمثلة أكثر من ذلك.

ان مناقشتنا الحالية، التي بدأت ببحث التناهي، قد انتقلت، عندما أدخلت فكرة اللاتوازن في اتجاه فكرة الذنب. اذ يبدو أن التناهي هو شرط لا مكان الذنب، رغم أن التناهي في ذاته ليس هو الذنب بالطبع. لكن الذنب يبدو حتمية مأساوية، وتبلغ إمكانات اللاتوازن من الضخامة حداً يجعل من الصعب ألا يحدث اضطراب في الوجود ولهذا فان علينا الآن أن نتقل الى البحث المباشر في الذنب والاغتراب.

٤ - الذنب والاغتراب

ليست الوجودية بالضرورة فلسفة تشاؤمية، بل كان انصارها واقعيين في اعترافهم باضطراب الوجود البشري، فمعنى وجود المرء هو أن يُلقى بنفسه في المستقبل. لكن هناك باستمرار نقصاً أو عدم تناسب بين الذات على نحو ما يُلقى بها في المستقبل، والذات على نحو ماهي قائمة بالفعل. ولقد لاحظ الوجوديون من كيركجور الى ريكير عدم الاتصال هذا في الوجود البشري. وفي استطاعة المرء أن يسميه شراً أو صدعاً، وان كان ذلك لا يعني خلافاً يستحق اللوم بقدر ما يعني ماتعنيه هذه الكلمة عند الجيولوجيين عندما يتحدثون عن كسر جذري أو عدم اتصال. (١٠) وهذه الفجوة تقوم بين الوجود والماهية، أو بين الواقعية والإمكان، أو بين الذات على نحو ماهي عليه، والذات كما تلقي بنفسها في المستقبل، لكن هذا الضرب من الشرح ليس شراً

أخلاقياً بعد، وإنما هو بالأحرى ضرب من الوجود المتناهي يميل الأخلاق ممكنة. وهذه الحالة تشبه فكرة السقوط عند هيدجر، الذي يحرص على أن يقول لنا انه امكان انطولوجي، وأنه لا يصدر حكماً وجودياً حقيقياً Ontical على الوضع الحالي للإنسان، فالإنسان مكّن على نحو يجعله عرضة لامكان السقوط، أعني لعدم التناسب، أو العجز عن أن يكون على مستوى يتناسب مع منزلة امكانه، ولقد كان نيتشه واضحاً في النظر الى الخلل أو النقص في طريقة تكوين الإنسان، أو كونه غير منته، على أنه لا يتيح تدهور الإنسان فحسب بل هو أيضاً الأساس لا مكان تقدمه نحو الإنسان الأعلى Superman.

هناك، اذن، شيء أشبه بالتصور المأساوي للذنب عند الوجوديين، فالإنسان بطريقة تكوينه ذاتها، من حيث هو وجود متناه وحر أيضاً، عرضة لا مكان الذنب، ويبدو أن «ارتفاعه» لا يتفصم عن «سقوطه». وتأخذ فكرة الذنب نفسها عند هيدجر معنى انطولوجيا غريباً، سابق على الأخلاق. فكلمة Schuld الألمانية * يمكن أن تعني الذنب أو الدين، ويتحدث هيدجر كثيراً في تفسيره للذنب. (١١) عن ال Schuld بوصفه ديناً أو نقصاً. اذ يتسم الإنسان في صميم وجوده ذاته بالانعدام Nullity في الوجود أو النقص فيه، وعلى أساس هذا الانعدام لا بد له أن يأخذ على عاتقه مسئولية وجوده.

وتظهر فكرة الاغتراب Alientation كذلك في كتابات الوجوديين، وهي تضيف بعداً آخر لفهم الذنب، ولقد لعبت هذه الفكرة بالطبع،

* كلمة Schuld الألمانية تعني على وجه الدقة المسئولية Responsibility ومن ثم فهي قد تعني ذنباً أو سبباً، فالمجرم مسئول Schuld عن جرمته : والريخ الدافئة قد سببت Schuld ذوبان الجليد .. الخ وهذا يعني أن الكلمة قد تستخدم في غير المعنى الأخلاقي (الترجم).

دوراً لا يستهان به في تفكير العصور الحديثة حتى قبل ظهور الوجودية
فقد كانت بارزة في فكر كل من هيجل وماركس رغم أنها اتخذت
أشكالاً متباينة عند كل من الرجلين. ويلاحظ ف. و. ديلستون
F.W. Dillistone أن :

«الاعتراب عند هيجل يوجد في صميم بنية الحياة الكلية ذاتها،
أما عند ماركس فهو يوجد في بنية شروط العمل البشري التي تضطره
لأن يغترب عن عمله، وعن ذاته، وعن زملائه. والحد الذي يقدمه
هيجل لأزمة الإنسان يتلمسه من خلال مذهب فلسفي يناظر العملية
الجدلية للعقل الكلي. أما ماركس فيبحث عن هذا الحل في تغيير ثوري
للأحوال الاقتصادية للإنسان يجعل من الممكن حدوث انسجام كامل
بين الإنسان وعمله». (١٢) .

ومن الطريف أن نلاحظ أننا نقلنا ملاحظات «ديلستون» هذه
عن كتاب له يعالج موضوع الكفارة Atonement لأن أي اعتراف
بالاعتراب يطرح في الحال سؤالاً حول التام الصدع، وهذا يسري على
الوجودية بدورها، في سعيها إلى تجاوز واقعة اغتراب الإنسان لكي تجد
طريقاً لبلوغ الكلية.

والوجودي يفهم الاعتراب أساساً في إطار معناه الناطق، فهو
اغتراب الوجود البشري عن وجوده العميق، بحيث لا يكون ذاته وإنما
مجرد صفر على الشمال في الوجود الجمعي للجماهير أو ترس في نظام
صناعي أو ماشئت من الأوصاف.

إلى أي حد يمكن مقارنة هذا الاعتراب بالفكرة الدينية عن
الخطيئة..؟ لقد رأى بعض اللاهوتيين المسيحيين بالفعل، تشابهاً
ملحوظاً بين الفكرتين. فبول تليش Paul Tillich، مثلاً يستخدم فكرة

الاغتراب الوجودي ليلقي الضوء على المصهوم التقليدي للخطيئة، على الرغم من أن الاغتراب كما بين «بول ريكير» في دراسته المتأثرة رمزياً الشر The Symbolism of Evil هو صورة واحدة من بين صور عديدة توجد ضمنها في فكرة الكتاب المقدس عن الخطيئة. وهناك اختلاف ظاهر بين الفكرة الوجودية عن الاغتراب وفكرة الكتاب المقدس التي ترى أن الخطيئة هي اغتراب عن الله، أما الاغتراب الوجودي فهو بالضبط مآثر عنه هذه العبارة، أي الاغتراب عن وجود الإنسان ذاته. ولاشك أن الوجودي غير المؤمن لن يرضى بالتوحيد بين الاغتراب والخطيئة بالمعنى الديني التقليدي، ومع ذلك فحتى في الوجودية غير الدينية (وربما ينصح ذلك في صورتها الأدبية أكثر من صورتها المذهبية) هناك شيء شبيه بالاحساس بالاغتراب الكوني، أي احساس المرء بأنه في العالم لا يوجد في بيته، وهذا يذكرنا كما سبق أن رأينا، بتلك الصور الأولى للايمان، كالفتوحية Gnosticism.

لكن على الرغم من التناهي، والاغتراب، بل وحتى الخطيئة، فإن الإنسان يسعى الى بلوغ حياته الحقيقية، وليست الوجودية في معظم صورها مجرد تحليل بارد للوضع البشري، وإنما هي ذاتها بحث مشوب عن الوجود البشري الاصيل. وسوف تكون خطوتنا القادمة هي دراسة الطرق المختلفة التي ينبغي أن نبحث بواسطتها عن الذات الحققة.



الفصل الحادى عشر

البحث عن وجود انساني أصيل

١- مشكلة الانانية المفقدة

٢- الضمير

٣- تحقيق الذات

١ - مشكلة الانسانية الحقة

يبدو أن تكوين الانسانية ذاته يفرض على المرء أن يتحدث عن انسانية «حقة» (وأغلب الظن أيضا عن انسانية «زائفة»)، ذلك لأنه مادام الانسان بغير طبيعة أو ماهية معطاة.. فيبدو أنه يمكن أن يصبح كذا.. أو كذا، فهو يصنع نفسه، ويصبح ما هو بفضل قراراته وأعماله، وسوف يبدو في هذه الحالة أنه قد يستطيع أن يصبح ما يمكن أن يصبحه أو أن يفشل في ذلك. ويمكن للمرء أن يتذكر في هذه النقطة تعبيراً استخدم في سياق الفلسفات المثالية في وقت مبكر وهو: «عليك ان تصبح ما أنت!». غير أن مثل هذه اللغة تفترض، فيما يبدو، أن هناك بالفعل ضرباً من المسودة أو الرسم التخطيطي الذي ينبغي تحقيقه والكشف عن معاله الآن. ومثل هذه الفكرة لا بد أن يرفضها بعض الوجوديين على الأقل، فهم يؤكدون أن تسمية الانسان «بالموجود existent» يعني بالضبط عدم الاعتراف بوجود رسم تخطيطي، فالانسان لا بد أن يقرر بنفسه ما الذي سيكونه، وأكثر من ذلك لا بد لكل فرد أن يحسم المشاكل لنفسه، فوجود كل شخص هو له أو ملكه، وهو يتسم بسمه «الخصوصية Mineness» الفريدة. فليس هناك نمط كلي عام لبشرية أصيلة يمكن أن يفرض على الجميع، أو لا بد أن يتفق معه الجميع. والواقع أن فرض مثل هذا النمط أو المطالبة بالتجانس لا بد أن يعني تدميراً لامكانية الوجود البشري الحقيقي للأشخاص الذين نتحدث عنهم، فهم لا يصبحون أنفسهم حقاً إلا بالقدر الذي يختارون فيه أنفسهم بحرية.

ولقد سبق أن نبهنا الى استخدام الوجوديين لكلمة «أصيل authentic» ويكون الوجود البشري أصيلاً بالقدر الذي يمتلك فيه الوجود نفسه. وبالقدر الذي يشكل فيه ذاته في صورته الخاصة، ان

جواز التعبير. أما الوجود غير الأصيل فهو الوجود الذي تشكله مؤثرات خارجية سواء كانت هـ.هـ المؤثرات ظروفاً أو شرائع أخلاقية أو سلطات دينية أو سياسية أو ما شئت. ذلك.

لكن عندما نسوق هذه الملاحظات ألا يؤدي بنا ذلك الى مذهب نسبي ومذهب فردي كاملين؟ وإذا كان كل انسان فريداً، وإذا كان عليه أن يحدد ما الذي سيكونه، ألا نكون بذلك قد تخطينا عن أي فكرة للبشرية الحققة؟ ألا نكون كذلك قد تخطينا عن أي فكرة عن الاخلاق يمكن أن يكون لها الزام كلي؟ ألا ينتهي بنا ذلك الى فوضى يعمل فيها كل انسان ما يحلو له، ان شئنا استخدام التعبير الشائع، ودون اعتبار لأي انسان آخر؟ أليست هذه حرية مبالغاً فيها تنقلب الى إباحية مطبقة؟

ينبغي علينا أن نقول قبل أي شيء ان المعيار الوجودي للوجود البشري الأصيل هو معيار صوري لا مادي. صحيح أن المسألة ليست كذلك بالضبط، اذ أننا سوف نرى بطرق مختلفة، ان مضمون مثل هذا الوجود ليس مجرد مسألة يمكن اهمالها. ومع ذلك ففكرة الاصاله ترتبط أساساً باعتبارات صورية، فصورة الوجود البشري أو شكله هي معيار أصالته أي مدى تحقيقها لوحدة بدلاً من أن تكون وجوداً مبثراً، ومدى ممارستها للحرية بدل أن يحكمها الرأي والمعايير والأذواق السائدة. لقد كتب سارتر يقول: «أنت حر، اذن فاختر، أعني اخترع وابتكر، فليس هناك قاعدة أخلاقية عامة يمكن أن تبين لك ما الذي ينبغي عليك أن تفعله، وليس ثمة علامات تهديك سواء السبيل في هذا العالم» (١). ويعني سارتر بفكرته عن «التبذ» انه ليس ثمة رب وضع قيماً او مثلاً علياً للبشرية ينبغي على الانسان أن يسعى الى بلوغها وإنما لابد لكل انسان أن يختار قيمه الخاصة وهو يوجد وجوداً

أصيلاً بمقدار ما يسعى الى تحقيق قيم تكون هي قيمه الخاصة حقاً. لكن، كما قال ديستوفسكي، اذا لم يكن هناك رب فكل شيء مباح للانسان.

وسوف نرى بالفعل أن رفض (أو على الأقل تعليق) الاخلاق المتعارف عليها هي سمة يتسم بها الوجوديون جميعاً بمن فيهم بعض الوجوديين المسيحيين. وسوف نتساءل فيما بعد عما يعنيه ذلك. لكن ليس هناك فيلسوف وجودي كبير ذهب الى ان كل شيء مباح للانسان فحتى اذا ما كان معيار الذات الصحيحة، أو البشرية الحقة، أو الوجود الانساني الأصل، أو ما شئت من الأسماء، معياراً صورياً، فإنه تدخل فيه دائماً بعض المبادئ المادية، ففي فلسفة سارتر، تقوم نكرة المسؤولية، بممارسة الضبط (أو التحكم)، ومصدر الألم الذي يجتثه الاختيار، كما يفهمه سارتر، هو أنني عندما أختار لا أؤزم نفسي بحدها، وإنما أؤزم البشرية كلها بطريقة ما، «فالوجودي يقرر، مراححة، ان الانسان يشعر بالألم أو ضيق نفسي، وما يعنيه بذلك هو: أنه عندما يلزم الانسان نفسه بعمل ما، ويدرك بوعي كامل انه لا يختار فقط ما سوف يكونه، وإنما هو في الوقت نفسه مشرع يقرر للبشرية كلها، فان الانسان في مثل هذه اللحظة لا يستطيع ان يهرب من الاحساس بالمسؤولية الكاملة والعميقة» (٢). هذه المسؤولية المؤلمة يسببها التساؤل عما اذا كانت صورة الانسان، أو تصوره، التي أختارها لنفسي هي صورة يمكن أن أختارها للجميع، وهذا الشعور بالمسؤولية يستبعد، فيما يبدو، بعض الخيارات، من ذلك مثلاً، أن يكون المرء أنانياً، متحجر القلب، وربما أيضاً اختيار ان يكون فاشياً، فأغلب الظن انني لا أستطيع أن أكون نفسي على نحو مسئول، لو قمت بمثل هذه الاختيارات.

غير أن هناك بعض الخلط في ذهن سارتر حول هذه المسائل، فلو كانت رغبة الانسان الأساسية، كما يزعم سارتر، أن يكون رباً، وإذا كان الآخر يبدو وعقبه في سبيل تحقيق هذه الرغبة، فما هو المبرر الأساسي اذن لاقحام مثل هذا المبدأ الذي يذكرنا الى حد ما بمبدأ كانط والقائل «بأنني ينبغي عليّ أن أكون قادراً على تعميم أحكامي؟» هل يكون ما يفعله سارتر هنا هو انه يشرب خلصة مبدأ او قيمة ما لا أنشئها، بل توجد قبلي؟ في استطاعتنا ان نلاحظ العبارة الآتية: «من الذي يستطيع أن يبرهن على أنني الشخص الذي يصلح لكي يفرض، باختياره الخاص، تصوره للانسان على البشرية؟» (٣). يبدو لي ان كلمة «الذي يصلح»، في العبارة السابقة، في حاجة شديدة الى الايضاح فكيف أمكن للفظ تعويبي كهذا ان يقحم نفسه في هذه المناقشة؟ ان سارتر يقول بعد ذلك بالطبع، انه لا يوجد أحد يستطيع أن يقدم مثل هذا البرهان، وعلى كل شخص ان يقوم بنفسه بمخاطرة اتخاذ قراراته الخاصة، لكن بناء على مقدماته هو الخاصة لا توجد مخاطرة، ومن اللغو الحديث عن كون الشخص «يصلح»، أو عن أن له الحق في التشريع للآخرين، كما يقول سارتر أيضاً. وبعبارة أخرى فلا معنى لأن يقبل المرء حقيقة العدمية الأخلاقية، على ان سارتر لم يفعل ذلك، وهنا ينبغي ان يثار سؤال حول ما اذا كان هو نفسه قد وقع في النهاية في سوء طوية، وكان ضحية للخداع الذاتي الذي طالما انتقده.

ولقد كان «كامي» أكثر وضوحاً حول طابع التناقض الذاتي للعدمية. «أنا أعلن أنني أومن بلا شيء، وأن كل شيء عبث، لكنني أستطيع أن أشك في صحة هذا الاعلان، ولا بد لي، على الأقل، من الايمان باحتجاجي» (٤). وربما كان الأكثر من ذلك اثاره هو ذلك

التأكيد الذي يضمني مضموناً على طبيعة الاحتجاج، عندما يخبرنا «كامي» ان التمرّد في الانسان هو رفضه أن يعامل بوصفه شيئاً (موضوعاً) (٥). فعندما أرفض ان أعامل كشيء فأنني أؤكد ذاتي بوصفي شخصاً، وهذا يعني تأكيداً لكرامة (أو جدارة أو قيمة) الوجود الشخصي، أما لو كان هناك عالم بغير اله حقاً، عالم عبثي بحق، لكان الأشخاص فيه على نفس درجة العبث وانعدام القيمة التي يكون عليها كل شيء آخر.

على أن الطابع الصوري للتصور الوجودي للوجود البشري الأصيل يكتسب مضمونه بطريقة أخرى، فالوجود — مع — الآخرين هو واحد من البنى الأساسية للوجود البشري. ولقد سبق أن رأينا انه لا يوجد انسان يستطيع أن يكون ذاتاً بمعزل عن الذوات الأخرى، ومن ثم فليس هناك تصور للوجود البشري الأصيل يمكن أن يخلو من البعد الاجتماعي. ولقد كان على سارتر ان يستورد مبدأه الكانطي لأنه كان يفتقر الى نظرية كافية عن الطابع الاجتماعي للوجود البشري. لكن اذا اعترف بالبنية الاجتماعية الأساسية للوجود البشري فعندئذ يصبح من الواضح، أنه لا يمكن أن يكون هناك بشرية حقة أو ذات أصيلة، تماثل الفاشية في تركيزها الكامل حول الأنا، وفي عدائها لكل ما هو اجتماعي. فلا أحد يستطيع أن يكون ذاته حقاً، اذا أسقط. مثل هذه الصور. لأن هذه الصور ذاتها هي الوجود البشري المشلول المعيب.

وعندما أقول ذلك فإنني بالطبع أنكر، ضمناً، نظرة سارتر التي ترى أن الإنسان يبدأ من لا شيء ويخترع قيمة وصورة لنفسه، إذ يدولي على العكس أنه توجد صورة أو غاية معطاة بالفعل مع الوجود البشري، أو هي ليست بالطبع نموذجاً أو نمطاً تفصيلياً. وإنما هي ادراك أساسي لاتجاه الانجاز البشري. وهذا هو الضمير الذي سوف تنتقل الآن الى مناقشته.

٢ - الضمير

للضمير وضع غامض، الى حد ما، بين الفلاسفة الوجوديين، وسبب ذلك ان لفظ الضمير نفسه يمكن أن يفهم بأكثر من طريقة، فالضمير قد يعني ادراك شخص ما للشرعة الأخلاقية المقبولة في مجتمعه، وكذلك مشاعر الرضا أو السخط التي يشعر بها عندما يخالف القواعد التي تعبر عنها هذه الشرعة او يلتزم بها. لكن الضمير كذلك لفظ يستخدم لضرب من الاقتناع الأخلاقي يؤدي بالشخص، أحياناً، الى رفض المعايير الأخلاقية المقبولة في مجتمعه، استجابة لما يؤمن بأنه أمر أخلاقي أعمق من هذه المعايير جذوراً. ويميل الوجوديون الى نقد الضمير بالمعنى الأول من هذين المعنيين، والى القول بأن المعنى الثاني هو وحده المعنى الهام.

ولقد عرض كيركجور للصدام بين هذين المستويين من الضمير، بطريقة مثيرة في دراسة لقصة ابراهيم واسحق في كتابه «الخوف والقشعريرة» فقد صدر الأمر الالهي الى ابراهيم بأن يضع ابنه على المحرقة وأن يذبحه بفعل من أفعال التضحية البشرية^{٥٥}، أو بما يسميه كيركجور «الايقاف الغائي للأخلاق»^{٥٥} ولقد كان ابراهيم على استعداد لأن يسلك ضد مبادئه الأخلاقية ومشاعره الانسانية طاعة لهذا الأمر الالهي. كما كان على استعداد لأن يضع «الكلي» جانباً، أعني المعيار الذي يقبل بصفة عامة لما هو حق، لكي يقوم بتنفيذ الواجب

٥ تذهب المسيحية، ومن قبلها اليهودية، الى أن التضحية كانت باسحاق وليس باسما عيل كما هو معروف في الاسلام (المترجم).

٥٥ المفروض أن الأخلاق تمنع الأب أن يقتل ابنه، ومن هنا جاء «تعليق» الأخلاق أو ايقافها لغاية أعلى هي طاعة الأمر الالهي (المترجم).

السُّلْقَى على عاتقه هو وحده بوصفه فرداً أمام الله. ويمكن أن نقول إن إبراهيم كان قد أغري بارتكاب جريمة «قتل» : لكن ما هو الاغراء ؟ الاغراء في العادة، شيء يظهر ليمنع انساناً ما من تأدية واجبه، لكننا نجد في هذه الحالة أن الاخلاق نفسها هي التي تحاول أن تمنعه من تنفيذ ارادة الله، لكن ما هو الواجب إذن ؟ الواجب، هو ببساطة شديدة، التعبير عن ارادة الله (٦). «ولكن علينا. كما هو واضح، ألا ننظر الى ارادة الله بوصفها شيئاً خارجياً تماماً عن الشخص الذي بطبعها. لقد عزم ابراهيم على التضحية بابنه «من اجل الله، وبالتالي من أجله هو نفسه، وهما أمران يعنيان شيئاً واحداً بالضبط» (٧). نحن هنا ازاء صراع الضمائر، أو صراع بين مستويين مختلفين من ضمير، الأول هو الضمير الذي يعكس الأخلاق الكلية، وقد ألغاه الضمير الثاني الذي هو في آن معاً، أمر الله وأعمق الجوانب الذاتية الجوانبية في الفرد. ويعلق جورج برايس George Price على ذلك قائلاً «ما كان في خطر هو ذات ابراهيم، هو كفاحه لأن يكون، لأن يوجد بوصفه الفرد الذي يعرف أنه ينبغي عليه أن يكون، وكان لابد لابراهيم، باستمرار، أن يصوغ لنفسه مقولاته الخاصة. إنه، من ثم، النموذج لأي فرد، ولكل فرد، يجد نفسه على الحدود القصوى للأخلاق» (٨). وتعبير «الفرد الذي يعرف انه ينبغي عليه أن يكون» يدل بوضوح تام على ما أقصده بالمعنى الثاني للضمير.

وبالطبع فإن الإشارة الى ابراهيم بوصفه النموذج لكل فرد، ولأي فرد، يقف على الحدود القصوى للأخلاق، يذكرنا بأن كيركجور كان لديه صراع ضميره الخاص، وأنه حسمه بنفس الطريقة التي حسم بها ابراهيم صراعه، وأنا أعني بذلك مشروع زواجه من «ريچينا أولسن». لقد خطبها، وأخذ على نفسه التزاماً أخلاقياً بالزواج منها، وقد سبق

أن ذكرنا أن كيركجور أخذ مثل هذا الالتزام بجدية تامة لكنه اختار أن يفسخ الخطوبة وأن يضع جانباً الضمير بالمعنى الأول، وكذلك المبدأ الأخلاقي «الكلي»^٥، ولقد فعل ذلك استجابة لما اعتقد أنه إرادة الله، لكن هذه الإرادة هي كذلك نداؤه الباطني، بحيث نستطيع أن نقول أيضاً انه فعل ذلك لكي يحقق ذاته.

ولن أقول رأيي الآن في «الايقاف الغائي للأخلاقي» حتى نرى بعض الأمثلة المقارنة التي يمكن أن نجدها عند وجوديين آخرين.

فنيشيه يتجاوز كيركجور، فهو لا يقوم بتعليق الالتزام الأخلاقي المتعارف عليه فحسب، وإنما يلغيه تماماً، فالأخلاق المقبولة اجتماعياً هي عنده أشبه «بالقواعد العتيقة الممزقة» للقانون، أما القواعد الجديدة فلا توجد حتى الآن إلا نصف مكتوبة. يقول نييشيه على لسان زرادشت: «عندما جئتُ إلى الناس وجدتهم متشبثين بموقف قديم يتم عن الغرور: فهم جميعاً يتصورون أنهم عرفوا منذ أمد بعيد ما الخير والشر بالنسبة للإنسان. وبدأ لهم كل حديث حول التفضيلة شيئاً تافهاً عفا عليه الزمان، وكل من أراد منهم أن ينام نوماً عميقاً يتحدث عن «الخير والشر» قبل النوم، ولكنني قطعاً عليهم هذا النوم عندما علمتهم أن أحداً منهم لن يعرف الخير والشر ما لم يكن هو نفسه خالقهما! غير أن الخالق هو من يخلق أهداف الإنسان ويضفي على الأرض معناها ومستقبلها: انه أول من يوجد الخير والشر» (٩).

لقد كانت الأخلاق التقليدية تسمى إلى المحافظة على الحياة البشرية، وتجعل من الرب ضامناً لها، لكن الرب عند نييشيه قد مات،

٥ «الكلي» أو «العام» هو الواجبات الأخلاقية التي أقرها المجتمع الانساني بصفة عامة. وهي كلية أو عامة لأنها تصدق على الناس جميعاً (الترجم).

وبقي على الانسان أن يشكل أخلاقاً جديدة لا تكتفي بالمحافظة على ما هو قائم بالفعل، كما تفعل أخلاق الغوغاء، وإنما سوف تتطلع الى الانسان الأعلى المقبل.

«ان أكثر الناس جميعاً قلقاً يتساءلون اليوم: كيف يمكن المحافظة على الانسان؟ لكن زرادشت هو وحده، أول من يتساءل: «كيف يمكن تجاوز الانسان؟» فالانسان الأعلى هو مطلبي واهتمامي، فهو وحده أول وآخر ما اهتم به، وليس الانسان، ليس جاري، ولا الأفقر، ولا أشد المتألمين، كلا ولا الأفضل من الناس .. ان الغوغاء التافهين أصبحوا اليوم هم السادة، وهم يعلمون الناس الخضوع، والتواضع، والحذر، والمثابرة والتقدير .. الى آخر قائمة الفضائل التافهة. وسوف يكون أولئك الذين يسيطرون على المصير البشري كله هم .. المتشبهون بالنساء، والمتشبهون بالعبيد، لا سيما أولئك الذين يقودون الغوغاء، يا أخوتي، دعوني أمتطي ظهور سادة اليوم هؤلاء، هذه الجماهير التافهة فهم أعظم خطر يهدد الانسان الأعلى» (١٠).

هاهنا احتقار صريح للانسان على ما هو عليه، ولمعايره الأخلاقية، اذ ينصب اهتمام نيتشه على الانسان الأعلى الذي سوف يتجاوز الانسان الحالي. وهنا أيضاً سوف أمسك مؤقتاً عن التعليق.

ويقدم لنا «هيدجر» مادة المثال الثالث. فهو يتساءل عما يسميه بالضمير العام «ماذا عسى أن يكون سوى صوت الـ «هم» They؟ (١١). فهذا الضرب من الضمير يعكس، ببساطة المعايير المقبولة، بصفة عامة، للصواب والخطأ، أما الضمير الحقيقي، أو الضمير بالمستوى الأعماق فهو يعمل، على وجه الدقة، لتخليصنا من صوت الـ «هم» They. «الضمير يستدعي ذات الوجود البشري Dasein من ضياعها في الـ «هم» (١٢). ولا يستطيع الوجود البشري أن يصغي، حقاً، الى

نداء الضمير الا عندما يتوقف عن الاصغاء الى صوت الـ «هم». من أين يأتي النداء؟ يأتي من أعماق وجود المرء ذاته. انه نداء الذات الأصلية التي تكافح لكي تولد. والى من يتوجه بالنداء؟ انه يتوجه الى الذات الساقطة غير الأصلية، الذات التي يسيطر عليها الـ «هم They» وتقع فريسة الاهتمامات التي تعمل على التحكم فيها بدلا من أن تتحكم هي فيها. وما هو مضمون النداء؟ انه غير مضمون. «النداء يخاطب بطريقة غريبة هي التزام الصمت. وهو لا يفعل ذلك الا لأنه حين ينادي على الشخص الذي يتوجه اليه بالنداء فانه لا يناديه بالثرثرة الشائعة التي تتميز بها الـ «هم»، وانما يناديه ليرتد به من هذه الشرثرة الى الكتمان الذي تتميز به امكانية الوجود البشري للوجود» (١٣). وهكذا نلتقي مرة أخرى بالطابع الصوري للفكرة الوجودية عن الوجود الأصيل، فليس هناك مضمون يفرض بطريقة شاملة، بل ينبغي على كل فرد أن يسعى لتحقيق إمكانات وجوده.

ماذا نقول، مع وجود هذه الأمثلة أمامنا، في ميل الوجوديين الى احتقار الأخلاق المتعارف عليها، ودعواهم بأن هناك مستوى للضمير أكثر عمقا، يطالبنا بطاعته أكثر من أي شيء آخر؟ في اعتقادي أننا لا نستطيع أن نجيب الا بقلنا ان هناك استبصاراً حقيقياً في هذا الموقف، لكن تطبيقه مخوف بالمخاطر الى أقصى حد.

ويمكن الاستبصار الحقيقي فيما يأتي: انه لا يمكن أن يكون هناك قط ابداع أخلاقي أو تقدم في التاريخ البشري، ما لم يتحد الناس، أحياناً، شرائع القبيلة والأخلاق المتعارف عليها باسم صوت أكثر عمقا للضمير. ولقد حدث ان كانت هناك مناسبات في التاريخ كان على الناس أن يقولوا فيها «ينبغي علينا أن نطيع الله لا الناس!» أو بلغة أكثر انسانية «تضطرنا الانسانية أن نسير في معارضة ماتراه

الأغلبية صواباً!«.

أما الخطر فيكمين في واقعة أنك لن تجد ضميراً فردياً يمكن أن يتحدث بشيء كامل. والواقع أننا جميعاً نعرف كيف أنه سهل التساؤل بكلمة الضمير. وإذا ما عدنا للتفكير في الأمثلة التي سقناها لننسأل: أكان كيركجور على حق في الاعتقاد بأنه يعرف إرادة الله وفي الاعتقاد بأن هذه الإرادة تعلق الأمر الأخلاقي؟ الواقع أن التذرع «بإرادة الرب» يمكن أن يتخذ عذراً لكثير ضروب السلوك البشري شائعة، وإذا ما تركنا حالة إبراهيم جانباً، وهي التي تنبع من وسط ثقافي مختلف، فكيف يمكن لنا أن نحكم على ما أقدم عليه كيركجور بالنسبة لخطبته؟ أكان على حق فعلاً في اتباعه النداء الأعلى أم أن ذلك لم يكن سوى ضرب من الأتانية؟ فإذا ما زعم كل فرد أن له الحق في أن يتحلل من الالتزامات الأخلاقية المألوفة من أجل مطالب مطلقة لذاته الخلقية الأصيلة فسرعان ما نجد أنفسنا في فوضى أخلاقية، وربما يزداد الوضع حدة عندما ننتقل إلى نيتشه: فمن هو الإنسان الأعلى الذي يستطيع إلغاء أخلاق «الجماهير التافهة»؟ وحتى إذا ما كان أولئك الذين يتخذون نيتشه أباً للنازية يسرفون في التبسيط والروح العسكرية، فإن هناك جانباً مشتركاً بين نيتشه والنازية يكفي لأن يجعل المرء يتشكك بعمق شديد في الموقف الذي نجده هنا تجاه الأخلاق.

غير أن للمشكلة جانباً آخر، فلو أننا اتفقنا على أن موقف الوجوديين إزاء الأخلاق المتعارف عليها هو موقف مخوف بالمخاطر إلى أقصى حد، فينبغي ألا نندهش إذا ما كان الجواب هو أن كل وجود بشري هو مهمة مخوفة بالمخاطر إلى أقصى حد، وأنه ينبغي، أحياناً، القيام بمخاطر التحدي المربعة للأخلاقيات المقبولة. وإذا كان هناك

خطر الوقوع في عدمية أخلاقية، فهناك بالمثل امكان التقدم الأخلاقي.

والواقع أن المرء، فيما يبدو، يواجه هاهنا خياراً: فهو يستطيع أن يكون في مأمن ويقبل المعايير الأخلاقية المتعارف عليها ويسلك بناء عليها، وقد لا ينطوي ذلك بالضرورة على سوء نية، لأن المرء قد يستحسن هذه المعايير بطريقة أصيلة ويجعلها معايير داخلية له بحيث لا تكون في النهاية معايير خارجية مفروضة عليه. لكنه قد ينساق، حين يفعل ذلك، الى الوقوع في خطر الجمود، وقد ينتهي الى ما يسميه «كارل يسبرز» — الذي كان أبعد ما يكون عن التطرف — سكينه (أو طمأنينة) العالم الثقافي المسيحي البرجوازي الذي أفسد حريته وأنصاع الاتصال المباشر بأصله (١٤). أما الخيار الثاني — وهو حين يتم لا بد أن يحمل معه قدراً من القلق الوجودي — فهو تحدى النظم، المتعارف عليها في بعض النقاط، والسعي الى الابتكار والتجديد. ولن، يكون الخطر عندئذ هو الركود الأخلاقي، وإنما امكان الانحلال الخلقي. ولكن هناك في الحالتين غاطرة ومالم تحدث المخاطرة من النوع الثاني، أحياناً، فلن يكون هناك أي تقدم أخلاقي على الإطلاق، وربما كان الضرب الثاني من المخاطرة — وهو الذي يدعو اليه معظم الوجوديين فيما يبدو — هو أكثر الضربين ملاءمة لنا لا سيما في عهود التغير. وربما أمكن لنا أن نلقي أضواء أبعد على هذا الموضوع اذا ما انتقلنا الى دراسة أكثر تفصيلاً للطرق التي يفترض أننا نحقق بها الوجود البشري الأصيل.

٣ — تحقق الذات

كانت التحليلات التي سقناها في الصفحات السابقة تبني بالتدريج صورة للصراعات والتوترات التي لا مفر منها للواقع الدينامي

للوجود البشري: فقد رأينا، من ناحية أن الإنسان يمارس الحرية، والارادة، واتخاذ القرار، والابداع، ويضع أهدافاً يكافح من أجل بلوغها، فهو يبدو بوصفه كائناً يسيطر عليه «احساس وميل نحو اللامتناهي» «على حد تعبير شلايرماخر Schleiermacher»، ورأينا، من ناحية أخرى، أن الإنسان «ملقى به» أو مطروح، فهو موجود يتسم بالهم Care والزمانية، وهو في النهاية متروك للموت، بحيث يتوقف احساسه باللاتناهي عند حدود تناء جذري، كما رأينا في جانبه الاجتماعي الجوهرى وجوداً — مع — الآخرين، قادراً على الحب والمشاركة، لكننا رأينا كذلك أن هذا الوجود مع الآخرين يتلعه، في العادة، تجمع غير أصيل للـ «هم They»، وقد اعتقد عدد من كبار المفكرين الوجوديين (فيما عدا بوبر ومارسل) أن من الضروري التركيز على الفرد حتى يتحرر من الحشد لكي يحقق ذاته كاملة، ورأينا كذلك أن الإنسان هو وجود ذو ضمير يعي مصيره ويعمل على تحقيقه، لكن هناك في مقابل ذلك ذنبه واغترابه.

في كل هذه الفوضى من الاتجاهات المتضاربة، أيمكن أن نجد شيئاً ذا معنى؟ هل نحكم على الوجود البشري بأنه عبث بصفة أساسية؟ أم نقول انه على الرغم من أن الوجود البشري ينطوي على مفارقة، وعلى الرغم من أن هذا الوجود (كما اعترفنا في مرحلة سابقة من هذا البحث) لا يمكن أن يُفهم فهماً تاماً عن طريق التفكير العقلي، فانه ليس عديم المعنى، وأن ما فيه من اضطراب يمكن التغلب

* فردريك شلاير ماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤) فيلسوف ولاهوتي بروتستانتي ألماني عمل فترة أستاذاً بجامعة برلين أثر تأثيراً قوياً في اللاهوت البروتستانتي، مؤلفاته الرئيسية «حديث عن الدين» (١٧٩٩) و«حوار داخلي». ١٨١٠ (المترجم).

عليه في اطار شمول دينامي ؟ ان الانسان لا يتخلل ابدأ عن السعي نحو الشمول . ولقد سبق أن رأينا انه لم يصل أحد من الوجوديين فيما يبدو، حتى أشدهم تطرفاً، الى نظرية عدمية أو عبث مطبق .

لكن، كما أن هناك صراعات وتوترات عميقة في الوجود البشري ذاته، فإن هناك اختلافات كبيرة بين الوجوديين حول الطريقة التي يمكن بواسطتها للانسان أن يتغلب على التيارات المدمرة التي تهدده . وهنا نلتقي، مرة أخرى، بالاختلاف بين الوجوديين المتدينين من ناحية والوجوديين غير المتدينين من ناحية أخرى، غير أن ذلك الخلاف ليس سوى تقسيم واسع جداً وتقريبي: فبعض الوجوديين المتدينين يأسون من الوضع البشري بقدر ما يأس منه غير المتدينين تماماً، غير أن اليأس حالة يصعب الوقوف عندها . فالوجودي المسيحي يؤمن، بالتأكيد، بأنه يتجاوزها، كما أن الوجودي غير المتدين يسعى هو الآخر الى خلاص جزئي على أقل تقدير . وربما كان الأكثر فائدة، الى حد ما، «من تقسيم» الوجوديين الى غير متدينين ومسيحيين، أن نقسمهم الى من يؤمنون باللطف الالهي grace ومن لا يؤمنون به، وأنا أستخدم تعبير اللطف الالهي للتعبير عن الفكرة التي تقول ان هناك قوة مغلصة أو مداوية تأتي من مصدر يجاوز الانسان وتتغلب على اغترابه عن طريق تحقيق الوفاق والتكامل . فبعض الوجوديين المسيحيين يؤكدون أن الموقف البشري، اذا درسناه منعزلاً، هو موقف يائس وعابث تماماً مثلما تزعم الدعوى غير الدينية المقابلة، فهم ينكرون أن يكون للانسان من الحكمة أو القوة ما يمكنه من تنسيق وجوده البشري وتنظيمه، اذ لا يمكن أن يحدث ذلك إلا عن طريق اللطف الالهي، وهذا الموقف لو أخذ على ظاهره، قد يبدو تخلياً عن بعض السمات الأساسية للوجودية، وصورة جديدة من «سوء الطوية» . غير أن الوجودي المسيحي الذي يتحدث

عن الحاجة الى اللطف الالهي لا ينكر في العادة، حقيقة الحرية البشرية، بل يحاول أن يربط بين فهمه للطف الالهي، وقرار الايمان الحر عند الانسان، وهناك، من ناحية أخرى، وجوديون غير مسيحيين لا يؤمنون باللطف الالهي، لكنهم يزعمون أن الانسان من خلال طاعته الحرة لضميره، ونداء هذا الضمير يستطيع أن يبلغ الكمال والذاتية الأصلية. وعلى هذا النحو يحتفظون بالاستقلال الذاتي للوجود البشري، لكن هناك باستمرار، حالات بين بين، فهيدجر مثلاً في كتابه المبكر نسبياً «الوجود والزمان» يضع أمامنا صورة للانسان المستقل الذي يكافح لأن يكون ذاته اعتماداً على مصادره الخاصة. لكنه في كتبه المتأخرة يتحدث عن نعمة Grace الوجود، ويمتدح فقط من التفكير والاصغاء له جوانبه السلبية والايجابية معاً، فإن يبرز مع انكاره الحاجة الى فعل النعمة الذي يوجهه الله نحو الانسان، يعترف بأن هناك ضرباً من النعمة في الوجود البشري ذاته.

لكن هناك شيئاً مشتركاً بين الوجوديين حتى وسط هذه الاختلافات فسواء ذهب بعضهم الى أن فعل الارادة أو القرار مستقل أو انه موجه بواسطة اللطف الالهي، فان هذا الفعل يحتل، فيما يبدو، مركز كل فكرة وجودية عن الاكتمال البشري، ذلك لأن هذا الفعل هو الذي يجذب الذات، ان صحّ التعبير، بحيث يكون منها وحدة مترابطة. وجمع الذات ككل في فعل مركز للارادة يعني في الحقيقة وعلى نحو أصيل، أن يصبح المرء ذاته، وأن يتحرر من تشتت الذات وانحلالها في اهتمامات نافهة وسط الجماهير. وهكذا فان الدور المركزي للارادة له، فيما يبدو، أهمية واحدة سواء نظرنا اليه من زاوية الايمان المسيحي عند كيركجور أو العزم «الديوي عند هيدجر». ترتبط مسيحية العهد الجديد بارادة الانسان، فكل شيء يتجه الى تغيير

الارادة، وكل تعبير (اهجر العالم، أنكر نفسك، لا تكثرت بالدينا، وما شابه ذلك. أن تكره نفسك، أن تحب الله - وما شابه ذلك). كل شيء بالمسيحية يرتبط بهذه الفكرة الأساسية التي تجعلها على ما هي عليه - وأعني بها تغيير الارادة» (١٥). وللارادة عند هيدجر ايضاً شمول، فهو لا يستخدم بكثرة المصطلحات التقليدية للارادة وفعل الارادة، وإنما يفضل الحديث عن «العزم» أو التصميم لكنه يصرف في فقرتين يناقش فيهما بصراحة الارادة وفعل الارادة، على أن الارادة ليست ضرباً من أحجار البناء في تشييد الذات، وإنما «يظهر شمول الهم Care الكامن في ظاهرة الارادة من خلالها» (١٦).

وفي اعتقادي أنه سيكون من المفيد أن نقدم عرضاً موجزاً للطريقة التي فهم بها كيركجور وهيدجر على التوالي تحقق الذات الحقّة. وهذا العرض الذي سنقدمه لكل منهما يأتي من مجالين مختلفين أتم الاختلاف في الاطار الوجودي: أحدهما يلجأ الى الايمان واللفظ الالهي، والآخر ينظر الى الانسان في استقلاله الذاتي، ومع ذلك فمهما بلغ اختلافهما فانهما يكشفان عن قدر من التشابه العائلي الأساسي.

لا يوجد، في رأي كيركجور، أي حل عقلي أو بشري لمعضلة الوجود البشري، فليس ثمة حل بشري لأن تناهي الانسان وخطيئته يجعلان من المستحيل عليه أن يصل الى خلاصه الخاص، وليس ثمة حل عقلي لأن مفارقة الوجود البشري لا يمكن حلها بمقولات عقلية.

الحل الوحيد لمفارقة الوجود البشري لن يكون إلا بمفارقة أعظم هي المفارقة المطلقة للمسيحية، وقبل كل شيء، مفارقة التجسد، اللطف الالهي بالانسان. ولا يوجد، في رأي كيركجور، أي دفاع أو تفسير

عقلي للمسيحية، فقد قال لسنج Lessing * ان حقائق التاريخ العارضة لا يمكن أن تكون أساساً لحقائق العقل الأبدية ، ومن وجهة نظر العقل فقد كان على حق في ذلك. أما كيركجور فقد سلك طريق ترتليان Tertullian ** فقال ان المسيحية عشرة أمام العقل *** ونحن لا نستطيع الاحاطة بها إلا بفعل الارادة يتخطى العقل، وتلك هي «قفزة» الايمان.

وتلك ايضا هي «اللحظة» التي يقف فيها الانسان أمام الله — اللحظة التي تصطدم فيها الأزلية بالزمان، وهذا لا يعني أن المؤمن تخلص من الزمان وصراعاته، وانما تعني أن هناك بعداً للأزلية في حياته، وعلى حد تعبير مارتن ج. هاينكن Martin J. Heineken يظل الفرد في وجوده بوصفه مركباً من الزمان والأزلية سائراً على الطريق باستمرار، في عملية صيرورة لأن يصبح، ما يكونه بالفعل، ولكن بمعنى آخر، معتلياً على الدوام ظهر موجة القرار . (١٧).

وعلى ذلك فاننا نحقق الوجود الأصيل عند كيركجور في اللحظة التي توجد فيها أمام الله، وهي نفسها لحظة المعرفة الذاتية، ونحققه في

* جوتهلد لسنج (١٧٢٩ — ١٧٨١) مفكر ومؤلف مسرحي من رواد حركة التنوير الألمان بشر في أهم كنه «تربية الجنس البشري» ١٧٨٠ بمسقبل متحرر من القسر (المترجم).

** ترتليان (١٦٠ — ٢٣٠) مفكر لاهوتي مسيحي قرطاجي ذهب الى أن موضوع الايمان هو المحال واللامعقول «افتجسيد المسيح مؤكد لأنه مستحيل»، وهو الذي صاغ العبارة الشهيرة في تاريخ الفلسفة «أؤمن لأنه لا معقول Credo quia absurdum (المترجم).

*** العشرة Offense مصطلح لاهوتي مسيحي استعاره كيركجور من القديس بولس «اليهود عشرة ولل يونانيين جهالة» كورنثوس الأولى الا صحاح الأول ٢٢ والمقصود أن العقل يصطدم بموضوعات الايمان ولا يستطيع فهمها (المترجم).

الفعل الذي نريد به المسيح، والذي هو ايضا الفعل الذي نريد به أنفسنا. «أنا لا أريد سوى شيء واحد، أريد أن أنتهي الى المسيح، أريد أن أكون مسيحياً» (١٨) وهكذا فإن ارادة شيء واحد التي هي ايضا ارادة ما هو أعلى، أي مفارقة المسيح والحياة المسيحية — هي التي نصفني على المرء ما يسميه كيركجور «طهارة القلب» — وهي النزاهة والأصالة الوجودية.

وفي مقابل وجهة النظر الكيركجوردية هناك نظرة هيدجر التي تذهب الى أن اللحظة الحاسمة هي لحظة مواجهة الموت «وليس لحظة وجودنا أمام الله». فاستباق الموت بعزم يعني أن يجد فيه المرء اكتمالاً ما، ذلك لأن الموت يضع حداً لوجودي، وهو بذلك يجعل من الممكن أن تكون هناك وحدة للوجود، وفضلاً عن ذلك فمادام هذا الامكان هو قبل كل شيء امكاني، ولا بد أن آخذه على عاتقي، فإن الموت يحبرني من الـ «هم They».

لقد استخدمت عامداً تعبير «لحظة مواجهة الموت» أثناء الحديث عن نظرة هيدجر لكي أبرز أوجه التشابه والاختلاف معاً بينها وبين «اللحظة أمام الله» عند كيركجور، فكلتا التعبيرين يحمل إجماعات أخروية. لكن الأزلية التي تجاوز الزمان والتي تحدث عنها كيركجور تصبح عند هيدجر ضرباً من الأزلية داخل الزمان. انها اللحظة التي يجتمع فيها معاً ماضي، وحاضري، ومستقبلي في وحدة الذات العازمة.

هذه المناقشة الموجزة للذات الحقّة، كما يراها كل من كيركجور وهيدجر، تذكرنا مرة أخرى بأن الوجودية لا تزودنا بضمون، وانما تسمح بالأحرى بعدد كبير من المضامين، ولكنها تهتم بالشدة والانفعال الطاعني في قاراتنا أكثر من اهتمامها بضمونها الفعلي. وهذا ما يحقق

ضرباً من اللاتناهي أو الأزلية، بمعنى ما، وسط الزمان. ولقد اقترب
كيركجور كثيراً جداً، فيما يبدو من هيدجر عندما كتب يقول: «إن
الزمانى هو خط وسلحفاة يمتد في الزمان والمكان، أما الأزلي فهو
الكثيف الذي يسرع للقاء الموت» (١٩).

وإذا ما استعرنا تعبير «بول تليش Paul Tillich قلنا انه «الاهتمام
المطلق» الذي يجمع في النهاية الاهتمامات الكثيرة المتقاربة في الحياة
البشرية، ويضيف الوحدة والاكتمال على الوجود البشري. ولكن قد
يكون لدينا من الأسباب ما يحمل على الاعتقاد بأن بعض المضامين
الممكنة قد استبعدت، إذ لو أخذت هذه الاهتمامات على أنها هي
الاهتمامات النهائية، لتبين أنها تؤدي الى الضحك بدلاً من أن تؤدي
الى التوحد وهذه حقيقة تغيب عن الذهن طالما كان المرء يضع نصب
عينيهِ الوجود الفردي في المحل الأول، لكنها تصبح واضحة بمجرد ما
نأخذ الأبعاد الاجتماعية للوجود البشري مأخذ الجد. ولذلك فإن علينا
الآن أن نوسع آفاقنا لكي ندرس الوجود البشري في سياق التاريخ
والمجتمع.



الفصل الثاني عشر

التاريخ والمجتمع

- ١ - من الرموز الفردي الى تاريخ البشرية
- ٢ - افكار ريتشارد هول القاري بين الفلاسفة الوجوديين
- ٣ - الوجودية بوصفها نقدًا اجتماعيًا وسياسيًا

١ - من الوجود الفردي الى تايخ البشرية

كانت تحليلاتنا، حتى الآن، تنصب أساساً على ظواهر الوجود الفردي، ويصعب أن ننكر أن المجرى الرئيسي للوجودية - ابتداء من تقدير الفرد تقديراً عالياً عند كيركجور - كان متحيزاً للفرد، كما يصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن نخلص الوجودية من هذا التحيز دون أن نسقط في الوقت ذاته في المذهب الجمعي Collectivism الذي يحط من قدر الانسان، والذي كانت الوجودية ذاتها احتجاجاً عليه، وهو احتجاج له ما يبرره تماماً.

ومع ذلك فقد كنا، بين الحين والحين، نصر على أنه لا يمكن أن يكون هناك تحليل وجودي مقنع يُهمل الأبعاد الاجتماعية للوجود البشري. ولقد رأينا أنه كانت هناك. حتى بين أولئك الوجوديين الذين أظهروا بالفعل ميلاً تجاه الفردية - موضوعات كانت موجودة لديهم على الأقل على نحو جتيني، ويمكن تطويرها في اتجاه الوصول الى فهم أفضل لذلك السياق الاجتماعي الذي يوجد فيه كل وجود بشري. ولقد لاحظنا، بصفة خاصة أن كل وجود بشري هو وجود - مع - الآخرين، وفضلاً عن ذلك فهو وجود - في - العالم حيث يفهم «العالم»، في اطار بشري، بوصفه المسرح الذي تمثل عليه نشاطات الذات، ان جاز التعبير.

علينا الآن أن نطوّر على نحو أفضل، العرض الذي قدمناه للأبعاد الاجتماعية للوجود البشري. وسوف نتبع في سيرنا في هذا الاتجاه. الطريق الذي سلكه كثير من الوجوديين عندما حاولوا الخروج من المقولات الشخصية، ومقولات العلاقات الشخصية، الى دراسة مجموعات أوسع أو حتى دراسة الجنس البشري ككل في تضامته. أما السؤال عما اذا كان من الممكن أن يتم ذلك على نحو مرض، انطلاقاً

من نقطة البداية الوجودية، فهو سؤال لا بد من ارجائه في الوقت الحاضر.

لقد سبق أن رأينا أن الزمانية الجذرية هي واحدة من أهم الخصائص الأساسية للوجود الفردي، فالإنسان زمني بكل ما في الكلمة من معنى، وفي استطاعتنا الآن أن نمد ذلك الفهم للوجود البشري بحيث ينسحب على الطابع التاريخي الجذري للإنسان، فنقول انه تاريخي بكل ما في الكلمة من معنى. وعندما نتحدث عن «التاريخ» بدلاً من «الزمانية»، فإن انتباهنا يتجه نحو مجرى أوسع للزمان والضرورة، يسبح فيه جميع الناس معاً.

لقد أكدت مجموعة من المفكرين الذين لا يطلق عليهم في العادة اسم الوجوديين، في نهاية القرن التاسع عشر، الطابع التاريخي الجذري للحياة والفكر البشري — أي باختصار للوجود البشري. وكان من أشهر هؤلاء «المفكرين» فلهلم دلتاي (١٨٣٣ — ١٩١١) Wilhelm Dilthey الذي كان أثره هائلاً على الفكر الوجودي المعاصر فيما يتعلق بالتاريخ.

فقد ذهب «دلتاي»، من ناحية، الى القول بأن التاريخ ظاهرة بشرية، وأن دراسة التاريخ لا بد من ثم أن تعدّ علماً بشرياً، وهو حين يقول ان التاريخ ظاهرة بشرية فانه يشير بذلك الى الفرق بين ما هو جدير حقاً باسم «التاريخ» وبين «عملية المسار» أو الحدوث المحض، فعملية السير والحدوث هما حدثان طبيعيان يمكن وصفهما في اطار السببية الطبيعية، أما الأحداث التاريخية فأمرها مختلف: فقد سببتها فاعلية بشرية. قد تكون (أي الفاعلية) هي الطموح، أو العدوان، أو الجوع، أو الخوف، أو القرار المتروى وما الى ذلك. وبالطبع فقد تتدخل الأحداث الطبيعية بدورها في مجرى التاريخ أحياناً

اذ قد تؤثر عاصفة مفاجئة في نتيجة معركة بحرية بقدر ما تؤثر فيها مهارة البحارة وشجاعتهم، غير أن حادثة من هذا القبيل لا تصبح تاريخية الا لأنها تتشابه مع أحداث خلقتها أصلاً الفاعلية البشرية .

هنا نلاحظ ذلك الطابع المختلط للتاريخ، فهو من ناحية خلق بشري ينشأ من الحرية والقرار، وهو من ناحية أخرى نتاج لظروف محيطية تقدم المواقف الواقعية التي ينبغي أن تتم فيها القرارات البشرية ونستطيع التعبير عن هذه الفكرة بطريقة أخرى . فنقول ان المسار الطويل للتطور الكوني والبيولوجي معاً كان مساراً طبيعياً يمكن وصفه في اطار قوانين الطبيعة أو الاطرادات التي تقوم العلوم الطبيعية باكتشافها . لكن مع ظهور الانسان دخل عامل جديد هو العامل التاريخي، وبفضل هذا العامل أصبحت حياة الانسان الداخلية تكشف عن نفسها الآن في أفعالها، وتقوم بدور في تشكيل العالم، ولكن لم يحدث انتقال كامل من الطبيعي الى التاريخي على الرغم من ازدياد «استئناس Hominization» العالم، وأغلب الظن أن ذلك لن يحدث أبداً . فكما تتسم الحرية، على مستوى الوجود الفردي، بسمة التناهي في تبدياتها المتعددة، كذلك نجد على مستوى تاريخ المجتمعات والأمم، أن السياسات التي توضع بمبادرة من قرارات البشر، ينبغي تكييفها وفقاً لمجموعات من الأحداث التي لا يكون للبشر سيطرة عليها (وقد يصل الأمر الى حدوث تعارض بين هذه الأحداث وتلك السياسات). وعلى الرغم من أن السيطرة البشرية على الطبيعة تزداد بنسبة مذهلة، فانها لا يمكن أبداً أن تكون سيطرة مطلقة .

فاذا كان من الضروري التمييز بين ظواهر التاريخ وأحداث الطبيعة وعملياتها، كان من الواضح، فيما يبدو، أن منهج دراستهما لا بد أن يكون مختلفاً . فدلثاي Dilthey يصر على أن تدخل دراسة التاريخ ضمن

ما يسميه بالدراسات الانسانية Geisteswissenschaftler ، ويشير الى أن دراسات كثيرة قد كتبت عن أساس العلوم الطبيعية ومناهجها ، في حين أهملت العلوم الانسانية . والواقع أنه كانت هناك محاولات تبذل ، في الأعم الأغلب ، لفرض مناهج على العلوم الانسانية لا تتلاءم الا مع العلوم الطبيعية وحدها ، غير أن ذلك الضرب من الملاحظة الخارجية الذي يناسب العلوم الطبيعية ، ينبغي أن يحل محله ضرب من المعرفة بالمشاركة في حالة العلوم الانسانية . فلو أن البشرية «فهمت فقط عن طريق الادراك الحسي والمعرفة الحسية لكائن بالنسبة لنا واقعة فزيقية ، وفي هذه الحالة لن تكون متاحة الا للمعرفة العلمية الطبيعية وحدها غير أنها لا تصبح موضوعاً للدراسات الانسانية الا بقدر ما تعاش الأحوال الانسانية بوعي ، وبقدر ما يمكن التعبير عنها بعبارات حية ، وبقدر ما تفهم هذه التعبيرات» (١) . ونحن نعرف أن هذا الضرب من المعرفة بالمشاركة هو النمط النموذجي الذي ركزت عليه الوجودية . وقد ناقشناه في فصل سابق والواقع أن في استطاعتنا القول إن خلاصة نظرية دلثاي هي أن التاريخ لا بد أن يدرس بطريقة وجودية ، على الرغم من أننا نستخدم هنا مصطلحاً لا ينتمي الى دلثاي .

ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن نجد «هيدجر» في احدى مناقشاته الرئيسية للتاريخ يعترف صراحة بدينه لدلثاي (٢) .

ولم يكن «دلثاي» وحده ، هو الذي طور آراء عن التاريخ لها ، بالقطع ، صفة وجودية ، وإنما كان هناك كتاب آخرون خارج التراث الوجودي الصريح . ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء الكتاب «ارنست ترولتش Ernst Troeltsch (١٨٦٥ - ١٩٢٣) الذي اقتربت آراؤه كثيراً من آراء «دلثاي» نفسه . ومنهم أيضاً بندتو كروتشه Benedetto Croce (١٨٦٦ - ١٩٥٣) الذي أسس ضرباً من المثالية

التاريخية ازدهر في إيطاليا. وروح. كولنجوود R.G.Collingwood (١٨٨٩ — ١٩٤٣) الفيلسوف الانجليزي ذو النزعة المثالية الذي استلهم مصادر ألمانية وإيطالية والذي لا يزال كتابه «فكرة التاريخ» (١٩٤٦) المنشور بعد وفاته يمارس تأثيره. وحين نجد أن أفكاراً مماثلة عن التاريخ يمكن أن تتمثل لدى فلاسفة متباينين إلى هذا الحد الكبير، فإن هذه الحقيقة تنبهنا إلى ضرورة الحذر من إطلاق وصف «الوجودي» بالمعنى الضيق لهذا اللفظ، على هؤلاء الفلاسفة، بل إنها تحذير ضد أي استخدام متزمت للأوصاف في مناقشة الأفكار الفلسفية.

وهناك نتيجة أخرى لاعترافنا بالطابع التاريخي الجذري للوجود البشري هي أن نعترف بأن الفلسفة نفسها تحدث في التاريخ، ولهذا ارتبطت آراؤها بالمواقف التاريخية، وهذا يعني رفض فكرة الحقيقة الأزلية أو اللازمانية، كما يعني أيضاً رفض أي مذهب فلسفي شامل يزعم أنه يعبر عن مثل هذه الحقيقة. على أننا نجد عند بعض الكتاب نزعة تاريخية تبلغ من التطرف حداً يجعلهم على استعداد للقول بأنه حتى الرياضيات والعلوم يرتبطان بمراحل تاريخية وثقافات معينة. فهل يجب أن ندفع بالحجة إلى مثل هذا المدى البعيد؟ ذلك موضع شك. غير أن الميتافيزيقا، حتى إذا كانت ميتافيزيقاً تقوم على أسس وجودية، لا تستطيع إلا أن تصف شكل الواقع على نحو ما يُرى في سياق تاريخي جزئي معين، لكن هذا الفهم لنسبية الفلسفات يتفق تماماً مع كل من النظرية الوجودية عن الحقيقة، ومع الاعتراف بتناهي الوجود البشري ووقائعيته. لأنه حتى النقد الواعي للمنظورات التاريخية والفروض الحضارية المسبقة لا يمكن أن يبلغ قط تلك الدرجة من الموضوعية والكلية التي يمكن فيها أن ترى الأشياء من منظور أولي.

لقد وضعت في هذا القسم التمهيدي الموجز الاطار المرجعي الذي

تتم داخله المناقشة الوجودية للتاريخ، لكن من الواضح أن هناك مجالاً
لعدد كبير من الخلافات الحادة، وهنا، كما هي الحال في كل مجال
آخر، نجد الوجودية تتحول الى ظاهرة متشعبة غاية الشعب، وسوف
ندرس في القسم القادم بعض الأمثلة الفعلية للآراء الوجودية عن
التاريخ.

٢ - أفكار متضاربة حول التاريخ بين الفلاسفة الوجوديين

لم يكتب كبير كجور كثيراً عن موضوع التاريخ، والواقع أنه يشير
أكثر من مرة، ويوضح الى أن موضع اهتمامه هو الفرد وليس تاريخ
الجنس البشري، والى أن الخلاص في الفرد لا في التاريخ. وتظل واقعة
أنه لم يتخلص قط من المذهب الفردي، ذات دلالة لكل التطور التالي
للوجودية.

ومع ذلك فهناك فكرتان، على الأقل، عند كبير كجور تعاودان
الظهور ولكن في صورة محوّرة وأشكال متغيرة في التفكير الوجودي المتأخر
عن التاريخ.

أولى هاتين الفكرتين هي التي تقول ان التاريخ يتجه الى أن يكون
عملية تحييد يخفف فيها كل ما هو عظيم و متميز ويلطف بحيث يصبح
لا ضرر منه. «التاريخ مسار لا يضاف اليه، الا في حالات نادرة
للغاية، قطرة ضئيلة من الفكر. وقوام المسار هو تغيير شكل هذه الفكرة
لتصبح ثرثرة، وقد يتطلب هذا التغيير أحياناً قروناً، وملايين من البشر
مضروبة في ملايين الملايين. (وذلك كله يتم بحجة جعل الفكرة
المضافة كاملة) (٣) هذه الفكرة عن التاريخ التي تختلف أشد
الاختلاف عن النموذج السائد في القرن التاسع عشر، يمكن أن يُنظر
اليها من جهة، بوصفها تحولاً عتيفاً عن الفكرة الميجيلية التي فهمت

التاريخ على أنه بسط واثراء مستمران للروح ، كما يمكن النظر اليها من ناحية أخرى في علاقتها بفهم كيركجور للمسيحية ، فالحادثة الكبرى في التاريخ كله عنده هي التي تعطف فيها الرب على الانسان في شخص المسيح ، وهذا ، بمعنى ما ، هو كل ما يحتاج المرء الى معرفته من التاريخ . ومع ذلك فهو ليس تاريخاً بمعنى أنه شيء مضى ، وإنما هو حقيقة معاصرة ، ويضيف كيركجور في فقرة شهيرة أن تلاميذ المسيح الذين عاشوا في عصره وكانت لديهم فرصة لمعرفة تفاصيل حياته لا يتمتعون بميزة على تلاميذه الذين جاءوا في القرون التسعة عشر التالية لولم يختلف الجيل المعاصر شيئاً وراءه سوى هذه الكلمات : «اننا نؤمن بأنه في سنة كذا وكذا ظهر الرب بيننا في صورة خادم متواضع وعاش وعلم الناس في مجتمعنا ثم مات في النهاية» لكان ذلك يكفي وزيادة(٤) . ففي القرون التي تلت تلك الحادثة عانت المسيحية من مصير تحولها الى تاريخ ، وكان هذا هو الانتقال من «المسيحية» Christianity الى «العالم المسيحي Christendom» من الحقيقة الوجودية المنقذة الى الظاهرة التاريخية الجمعية التي أفرغت فيها تلك الحقيقة مما فيها من قوة .

«في شخص المسيح عرض الرب ، الدخول في علاقة مع الجنس البشري ، فماذا فعل الجنس البشري ؟ بدلاً من أن يدخل في علاقة مع الرب حولها الى تاريخ يصور الطريقة التي دخل بها الرب في صورة المسيح في علاقة مع الرسل - أو تاريخ للطريقة التي دخل بها الرب في صورة المسيح في علاقة مع البشر باختصار بدلاً من أن يدخل الناس في علاقة مع الرب حولها الى مسألة تاريخية ، وراحوا يكررونها في صورة مخففة من جيل الى جيل .. ولقد كان عامل الخلط الذي أنتج «العالم المسيحي» .. هو ان كل جيل في مجرى الزمان ، بدلاً من أن يبدأ

«بالمعهد الجديد» بدأ «بالإيمان الذي كان عليه آباؤنا»، وتمسك بإيمان الآباء. ويستمر هذا الخداع الذي يبرز التاريخ والجنس البشري بدلاً من المثالية Ideality وبدلاً من الشخص المفرد الذي هو المقولة المسيحية» (٥).

هذه لغة قوية، ومع ذلك فينبغي أن نضع في اعتبارنا فكرة أخرى تعدل، نوعاً ما من تعاليم كيركجور، وهي الفكرة الهامة عن «التكرار Repetition». وهناك تكرار أصيل كما أن هناك تكراراً يخلو من الفكر «يتنقل في صورة مخففة من جيل إلى جيل»، وقد ذكرناه في الفقرة التي اقتبسناها أخيراً، وعلى الرغم من أن كيركجور يرفض جميع الأفكار عن التقدم وامكان الكمال، فهناك صورة للتكرار، تحمل وعداً باكتمال في المسيح. ويمكن أن نشبه هذا التكرار بالتذكر كما عرفه اليونان، ولكن مع فارق: «فالتكرار والتذكر هما حركة واحدة ولكن في اتجاهين متعارضين، فما قد تذكرناه يتكرر إلى الخلف في حين أن التكرار الجدير حقاً بهذا الاسم هو تذكر إلى الأمام» (٦). ومن المسلّم به أن هذه عبارة بالغة الغموض، ولكن يبدو أن الفكرة التي تعبر عنها هي أن هناك حالة أصيلة للوجود تتكرر بمعنى أنها تُستعاد من خلال فعل الإيمان الذي يتخذ في لحظة القرار، وهو يضرب المثل «بإبراهيم» و«أيوب» بوصفهما رجلين استطاعا تحقيق مثل هذا التكرار أو الاستعارة. وسوف نلاحظ، مرة أخرى، أن مناقشة كيركجور ترتبط بالفرد، وأن التاريخ هو على وجه الدقة الطريقة التي يضيع فيها هذا الامتلاء الأصلي للوجود في البداية لكي يُستعاد في النهاية عن طريق التكرار. لكن على الرغم من أن كيركجور ينظر إلى التكرار من حيث علاقته بالفرد، فقد عرضنا مفهوم التكرار في هذه المناقشة للتاريخ لسببين: الأول هو أهمية فكرة التكرار (رغم أنها تُفهم في معظم

الأحيان فهماً مختلفاً) عند الكتّاب الوجوديين المتأخرين لا سيما عند نيتشه وهيدجر. والسبب الثاني هو أوجه التشابه بين فكرة كيركجور وفكرة التكرار في الفكر المسيحي المبكر، حيث كانت لها بالقطع دلالة تاريخية شاملة، فقد فهم تجسيد الفكرة الالهية بوصفه تكراراً وتلخيصاً لدور الكلمة في عملية الخلق، كما أعتقد كذلك أنه في نهاية الأشياء جميعاً سوف يستعاد امتلاء الوجود في الرب. ولقد كان القديس إيرانيوس St.Irenaeus بصفة خاصة هو الذي طوّر هذه الفكرة التي تصف تطور السلم التاريخي الكوني الذي حصره كيركجور في نطاق التجربة الفردية وحدها.

مع انتقالنا من كيركجور الى نيتشه، ننتقل أيضاً الى أفكار مختلفة أتم الاختلاف. ومع ذلك تظل بينهما أوجه شبه هامة، فنيتشه يرى كذلك أن التاريخ هو قصة انحطاط ما هو عظيم وسقوطه في التافه، وهو أخيراً سقوطه في العدمية، ولقد لعبت المسيحية، في نظره، دوراً رئيسياً في ابراز ضعف البشرية، ومع ذلك فقد أثرت نظرية التطور، من ناحية أخرى، في فكرة نيتشه، فهو يرى أنه وراء سطحية المجتمع المتعارف عليه وتقافته، بل حتى وراء العدمية، تكمن امكانية الانسان الأعلى، وامكانية النمط الأعلى من الوجود.

وهناك مناقشة طريفة للتاريخ في مقال نيتشه الشهير «منافع التاريخ ومضاره» (٧). فهو يعبر في الاقتباس الاستهلاكي الذي اقتبسه من «جوته» عن رؤية وجودية واضحة للموضوع: «أنا أكره كل ما يُعلّمني فحسب دون أن يزيد من نشاطي، أو يؤدي مباشرة الى تذكية هذا النشاط». فنحن لا ندرس التاريخ لكي نحصل على معلومات هامة عن الماضي، بل لأننا «نحتاجه من أجل الحياة والفعل».

ثم يستطرد نيتشه ليحدد ثلاث طرق يمكن بواسطتها أن ترتبط

بالتاريخ: طريق المعالم الكبرى Monumental ، والطريق الأثري Antiquarian وأخيراً الطريق النقدي Critical .

في حالة فهم التاريخ من خلال المعالم الكبرى نجد الارتباط بالحياة والفعل أوضح ما يكون، فلقد كانت لحظات المعالم الكبرى للتاريخ هي تلك اللحظات التي امتد فيها تصور الانسان على حد تعبير نيتشه حيث ظهرت رؤية جديدة للامكانات البشرية. ولهذا فلحظة المعالم الكبرى هي النادرة، وهي الكلاسيكية، وهي العظيمة، وهي التي تجاوز المستوى المتوسط، ويتأمل الناس هذه اللحظات النادرة في التاريخ لا لكي يعجبوا بالماضي فحسب، وإنما لأن مثل هذه المعرفة تُضفي على الحاضر شجاعة واستنارة «انها المعرفة بأن الشيء العظيم قد وجد، وهو بالتالي ممكن، وهو من ثم يمكن أن يوجد مرة أخرى..» (٨).

أما الاتجاه الأثري في فهم التاريخ فهو يُعبر عن موقف الانسان الذي يحترم الماضي، وهو يقيناً يجد فيه ضرباً من الاستقرار، لكن موطن الخطر هنا هو أن نمجد بالمثل كل ما هو قديم لمجرد أنه قديم. ولا توجد في الاتجاه الأثري النظرة الى الامكان الحاضر ولا الاهتمام به وهما اللذان وجدناهما، في اتجاه المعالم الكبرى، وهو في أفضل أحواله «فهم للكيفية التي تُحافظ بها على الحياة فحسب، وليس للطريقة التي نخلقها بها». وهو في أسوأ أحواله: «ذلك المشهد الكريه الذي يرى فيه هاوي جمع مجنون ينفذ كل غبار عن ركام الماضي» (٩).

أما الطريقة النقدية في النظر الى التاريخ فهي تصلح لتصحيح كل من المعالم الكبرى والطريقة الأثرية. «ينبغي أن تكون لدى الانسان القوة التي تجعله يضع حداً للماضي .. ينبغي عليه أن يحاكم الماضي، وأن يوجه اليه الأسئلة، بغير رحمة ثم يدينه في النهاية» (١٠).

ولم يتبين نيتشه أياً من هذه المداخل الثلاثة للتاريخ ، اذ يمكن الاستفادة من هذه الثلاثة مجتمعة ، واذا أخذنا أيّاً منها في عزلة عن الآخرين فإنا يمكن أن نحط من شأنها ، لكن هناك جانباً آخر لهذه المسألة ، فإذا كان يمكن للماضي أن يكون كاشفاً للحاضر ، فمن الصواب أن نقول كذلك ان الحاضر يمكن أن يكون كاشفاً للماضي «لن يكون في استطاعتك أن تفسر الماضي الا بما هو أعلى في الحاضر» . فالإنسان الذي يكون في ذاته عظيماً يستطيع النفاذ الى الأحداث العظيمة في الماضي ، لكننا نعود هنا مرة أخرى الى نقد نيتشه لمجتمعه ، فعلى الرغم من أن القرن التاسع عشر قد جمع قدراً من المعطيات التاريخية لم يسبق له مثيل ، فان روحه التي كانت تنزع الى ما هو عادي غير متميز ، حالت بينه وبين الفهم الحقيقي الأصيل للتاريخ . وقد اتفق نيتشه مع كيركجور في الرأي القائل ان الفرد الموهوب هو الذي «يفكر في نفسه بطريقة تراجعية» بحثاً عن حاجاته الحقيقية .

وتوحي فكرة «تفكير المرء في نفسه تراجعيّاً» بشيء يشبه «التكرار» . غير أن فكرة نيتشه النهائية عن التكرار تختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، فهي تصبح فكرة العود الأبدى ، ونجد ، في نهاية المطاف ، أن فهم التاريخ يعني التخلص من كل الأوهام المريحة . وأن نعرف أن ما حدث سوف يحدث مرة أخرى ، وأن ما سوف يكون قد كان بالفعل . وهو يشبه التاريخ بالساعة الرملية التي ينساب فيها الرمل من أحد جانبيها الى الآخر ، ثم تنقلب الساعة ، ويعود الرمل مرة أخرى الى ما كان عليه ، وعنق الزجاجة فيما بين الوضعين هو «اللحظة» .

وتشبه اللحظة أيضاً ببوابة يمتد منها مجرى طويل الى الخلف وآخر الى الأمام «ألم نكن هنا جميعاً من قبل ؟ ألسنا نعود ونسير في ذلك

المجرى الآخر الموجود أمامنا ذلك المجرى المربع الطويل ، ألسنا نعود
عوداً أبدياً؟» (١٢).

كيف يمكن أن نأخذ نظرية العود الأبدي هذه مأخذ الجد؟ أهى
حقاً جزء من الفهم الوجودي للتاريخ ، أم أنها بالأحرى ميتافيزيقا
للتاريخ؟ صحيح أن نيتشه حاول أن يقدم ملاحظات علمية لصالحها
— ولا يزال لنظرية الكون المتأرجح أنصار بين الكسمولوجيين
العلميين — غير أن جذور نظرية نيتشه هي أساساً ، جذور وجودية .
ويمكن أن يفهم رمز العود الأبدي بوصفه تعبيراً عن تناهي الوجود
البشري ، فالرب قد مات ، والانسان قد حل محله ، لكن على الرغم من
الوعد بالانسان الأعلى ، فلا مفر من إعادة تقليب المتناهي بغير نهاية ،
«الكل يذهب ، والكل يعود ، وعجلة الوجود تدور الى الأبد ، كل
شيء يموت وكل شيء يعود فيزدهر ، وسنة الوجود تدوم الى الابد ، كل
شيء يتحطم ، وكل شيء يعود فيلثم من جديد ، ونسيج الوجود نفسه
يبنى ذاته الى الأبد ، كل الأشياء تتفرق ، وكل شيء ينضم مرة أخرى
الى غيره ، وتظل حلقة الوجود آمنة مع ذاتها الى الأبد فالمحور موجود
في كل مكان» (١٣). وعلى ذلك فاذا كانت الحرية ، والاستقلال
الذاتي ، والأمل ، تظهر في فهم نيتشه للتاريخ ، فإن هذه جميعاً في
النهاية ، تطفئ عليها المأساة وحب المصير . Amor .. Fati .

وفي معالجة «هيدجر» للتاريخ نلتقي بموضوعات سبق أن التقينا
بها في مناقشتنا لكيركجور ونيتشه . غير أن هذه الموضوعات تظهر الآن
في صورة مختلفة ، فهيدجر بعد أن يبحث في المعاني المختلفة التي
أعطيت لكلمة التاريخ ، يركز على أن الوجود البشري Dasein هو
نفسه موضوع التاريخ (١٤). فيما أن الوجود البشري يتألف من
الزمانية فهو تاريخ أولي والعالم هو تاريخي ثانوي ، وذلك لأن العالم

باستمرار، بعداً وجودياً «فمع ظهور الوجود التاريخي في العالم، اندمج ما هو جاهر وحاضر في كل حالة، في تاريخ العالم» (١٥). فحتى الطبيعية نفسها قد اندمجت في التاريخ الى حد أنها أصبحت مسرحاً لأفعال الانسان Dasein بوصفها ساحة القتال، ومكان العبادة وما شابه ذلك.

وما دام الوجود البشري هو أولاً الكائن التاريخي، فانه ينتج من ذلك أن فهم هيدجر للتاريخ هو، ان صحَّ التعبير، فهمه لوجود الانسان مكبراً. فهذا الوجود البشري بوصفه هم Care يتألف من نسيج زمني ثلاثي: ما كان موجوداً (الوقائعية Facticity) والامكان المقبل، والانفعال الحاضر (السقوط Falling) والشيء الذي يجمع أطرافه في وحدة، وأصالة، هو التطلع بتصميم وإصرار الى مصير الوجود البشري (الموت). «ويشكل التصميم أو العزم، ولاء الوجود البشري لذاته الخاصة» (١٦). أما الانسان غير الأصيل فهو الانسان المتردد، ومثل هذا الانسان، عند هيدجر، لا مصير له. فاذا ما وضعنا في اعتبارنا هذا التحليل، أمكننا أن ندرك الآن الخطوط العامة لفهم هيدجر للتاريخ، «اذا كان وجود الانسان مصيرياً بوصفه وجوداً — في — العالم، يتحدد أساساً في الوجود — مع — الآخرين، فان دخوله في سلك التاريخ هو دخول جمعي، وهو يتحدد بالنسبة اليه بوصفه مصيراً» (١٧). ولقد لعبت فكرة «المصير» دوراً هاماً كان مشتبهاً أحياناً، في تاريخ الفلسفة الالمانية. واستخدام هيدجر لهذه الفكرة معقد الى حد ما، وسوف نلتقي بها مرة أخرى في استخدام مختلف قليلاً، لكننا نستطيع في السياق الحالي أن ننظر الى المصير على أنه يرتبط بالمجتمع، أو جماعة الناس التي تعيش في عصر واحد، بنفس العلاقة التي يرتبط بها القدر Fate بالانسان الفرد. فكما أن امكانيات الفرد هي، باستمرار وقائعية مصبوغة بصبغة ما قد حدث، فكذلك مستقبل أية جماعة يكمن في

سياق تاريخي، وإذا سقنا مثلاً «هيدجر» نفسه قلنا ان لكل جيل مصيره، وكل فرد في هذا الجيل يشارك في هذا المصير.

وكما أنه يمكن أن يكون هناك وجود أصيل وغير أصيل بالنسبة الى الفرد، فكذلك يمكن أن يكون هناك تاريخ أصيل وغير أصيل بالنسبة الى الشعب (شعب ما) فالتاريخ غير الأصيل يعني الانسياق تحت رحمة الأحداث. أما التاريخ الأصيل (أو أفضل: الانخراط الأصيل في التاريخ) فهو يعني إحكام القبضة على الموقف الوقائعي والتقدم نحو المصير الذي يظل مفتوحاً. وعند هذه النقطة نلتقي بفهم هيدجر للتكرار الذي يختلف اختلافاً تاماً عن فهم كيركجور، فالموجود البشري يعود الى ما قد حدث ويسلم نفسه للممكنات الأصلية التي يجدها هناك، والتي يمكن تكرارها في اللحظة. ولا يعني ذلك أن المرء إما أن يستخدم الماضي كمجرد نموذج، أو يظل محصوراً في الماضي أو مستعبداً له. ان تكرار الموجود البشري، على أساس زمانيته وتاريخه، هو ضرب من «الاسترجاع الجديد» لا مكان الماضي (وشيء كهذا المعنى الايجابي موجود في الكلمة الالمانية التي تدل على التكرار Wiederholung) والتكرار، من ناحية أخرى تنصل من الماضي بما هو كذلك، فهناك تفاعل متبادل بين الماضي والحاضر، لا مجرد نسخ حرفي للماضي.

ولا تكون دراسة التاريخ ممكنة إلا بفضل التشابه في الصورة الأساسية أو البنية بين التاريخ والوجود الفردي. ويذهب هيدجر، مثل دلتاي ونييتشه قبله، الى أننا لا نستطيع تطوير الاهتمام العلمي بالتاريخ Historie ولا نصبح كُتّاباً أو علماء للتاريخ إلا بفضل مشاركتنا في التاريخ Geschichte، أو حتى بفضل دخول التاريخ في تكويننا.

لكن لما كان التاريخ، بناء على ذلك، دراسة وجودية فقد اضطرت هيدجر الى رفض زعمين شائعين عن التاريخ، فهو يذهب أولاً الى أن التاريخ لا يهتم بالوقائع بل بالممكنات، أعني أنه لا يهتم بالأحداث التي يعاد بناؤها، أو سلسلة الأحداث في الماضي، وإنما يهتم باستكشاف الممكنات التي انفتحت أمام الوجود البشري Dasein خلال مجرى التاريخ. ثم هو يذهب ثانياً الى أن التاريخ لا يهتم بالماضي، وإنما هو يُعنى أساساً بالمستقبل، انه يسترجع من الماضي الامكانيات الأصلية للوجود البشري التي يمكن تكرارها لكي يسقطها على المستقبل.

هذه الملاحظات لابد أن توحى للقارئ بعلاقة ما بآراء نيتشه حول «نمط المعالم الكبرى» للتاريخ، وهي لا ترتبط فحسب بهذا النمط، بل ايضاً بتقسيم نيتشه الثلاثي للتاريخ الذي ينظر اليه «هيدجر» على أنه يبشر بالفعل بالتكوين الثلاثي للوجود البشري Dasein، فلا بد أن توحد الدراسة الأصلية للتاريخ بين الممكنات الثلاث وقائعياً وعينياً، وسوف أقتبس فيما يلي فقرة كاملة يشرح فيها هيدجر العلاقة المعقدة بين رأي نيتشه ورأيه:

«لا يكون الوجود البشري Dasein من الناحية التاريخية ممكناً إلا بسبب زمانيته، والزمانية تُرتن نفسها Temporizes Itself في وحدة أفقية تنجذب بنشوتها. ويوجد الوجود البشري على الاصاله بوصفه موجوداً مستقبلياً في كشفه بتصميم عن الامكان الذي اختاره، واذا يعود بتصميم الى ذاته، يصبح، بواسطة التكرار منفتحاً على ممكنات الوجود البشري «الكبرى»، وعلم التاريخ الذي ينشأ من هذه النظرة التاريخية هو تاريخ «المعالم الكبرى»، وكما هي الحال في حركة المسار الماضي، فان الوجود البشري ينتقل الى حالة ارتقائه Thrownness

وعندما يصبح الممكن خاصاً بالفرد عن طريق التكرار فإن ذلك يبشر في الوقت نفسه بإمكان المحافظة باحترام على الوجود البشري الذي كان — هناك، والذي اتفصحت فيه الامكانية التي تحقق ادراكها، وعلى هذا النحو فإن علم التاريخ الأصيل بوصفه علماً للمعالم الكبرى هو «أثري» كذلك، فالوجود البشري يضع نفسه في الزمان بطريقة يتحد فيها الماضي والمستقبل في الحاضر. ويكشف الحاضر عن أصالة «اليوم الحالي Today» بوصفه، طبعاً، لحظة الرؤية. لكن بما أن هذا «اليوم الحالي» قد فُسر في إطار فهم إمكان للوجود البشري تم ادراكه — وهو فهم يتكرر بطريقة مستقبلية، فإن علم التاريخ الأصيل يصبح الطريقة التي ينزع فيها عن «اليوم الحالي» طابعه بوصفه حاضراً، وبعبارة أخرى يصبح الطريقة التي يتحرر بها المرء بعناء شديد من العلانية الساقطة «لليوم الحالي»، ولما كان علم التاريخ — بوصفه علماً «للمعالم الكبرى» وعلماً أثرياً في الوقت ذاته — علماً أصيلاً، فإنه يصبح بالضرورة نقداً «للحاضر». والحالة التاريخية الأصلية هي الأساس لا مكان التوحيد بين هذه الطرق الثلاث في علم التاريخ. غير أن الأساس الذي تقوم عليه المعرفة التاريخية الأصلية هو الزمانية بوصفها المعنى الوجودي لوجود الم (Care) (١٨).

لقد سبق أن رأينا أنه كان من الضروري وضع نظرة نيتشه لتاريخ العالم، الذي يبلغ ذروة مأساوية في فكرة العود الأبدي، الى جانب نظريته في الأنواع الثلاثة للتاريخ. وفي حالة «هيدجر» بدورها، يصبح من الضروري أن نربط بين نظريته المبكرة في التاريخ التي عرضها في كتاب «الوجود والزمان»، ببعض تعاليمه المتأخرة، والحق أن هذه التعاليم لم تكن على نفس القدر من التشاؤم الذي وجدناه عند نيتشه، بل انها تركز أكثر على فكرة المصير، ونستطيع أن نشرح

هذه الفكرة بعبارات أخرى فنقول ان تعاليمه المبكرة تركز على أن التاريخ هو، قبل كل شيء، ظاهرة بشرية أو ظاهرة وجودية، أما تعاليمه المتأخرة فتؤكد، في حالة التاريخ، كما في حالة الموضوعات الأخرى، دور الوجود بما هو كذلك.

ففي كتاب «مدخل الى الميتافيزيقا» ينكر هيدجر، بالطريقة المألوفة لدى فلاسفة الوجود، أية نظرية للتقدم، ويذهب بدلاً من ذلك الى أن التاريخ هو تدهور تسطحي وكيفي. وهو يعلق على أحد مقاطع الانشاد الجماعي عند سوفكليس، التي تصور الانسان على أنه يستأنس الحيوان، ويفلح الأرض، ويبني المدن وما الى ذلك فيقول إنه ينبغي ألا يفسر ذلك بوصفه «رواية لتطور الانسان من الصياد المتوحش، والبحار البدائي، الى مشيد المدن المتحضر» ثم يستطرد قائلاً: «مثل هذه الفكرة هي محصلة علم الاجناس والاثروبولوجيا النفسية فهي تنبع من تطبيق لا مبرر له بل وزائف أيضا للعلم الطبيعي على وجود الانسان. والمغالطة الأساسية الكامنة خلف مثل هذه الانماط من الفكر هي الاعتقاد بأن التاريخ يبدأ من البدائي والمتخلف من الضعيف والعاجز، والواقع أن العكس هو الصحيح، فالبداية هي الأغرب والأقوى، وما يأتي بعد ذلك ليس تطوراً وإنما هو تسطيح ينتج من الانتشار الكمي المحض، وهو عجز عن الاحتفاظ بالبداية، اذ يتم اضعاف البداية والمبالغة فيها بصورة كاريكاتورية عن العظمة منظوراً اليها بوصفها حجماً وامتداداً عددياً وكمياً خالصاً، ان اغرب الموجودات جميعاً (الانسان) هو ما هو لأنه يُخفي مثل هذه البداية التي يتفجر فيها كل شيء في لحظة واحدة من الوفرة الفائضة الى القوة الغالبة، ولأنه سعى الى السيطرة عليها» (١).

أما القوة الغالبة فهي الوجود، والبيئة غير البشرية، أو التي تتجاوز

البشر والتي تشكل اطاراً للوجود الانساني، ويبدو أن هيدجر يؤكد شيئاً قشياً الدور الذي يلعبه الوجود نفسه في التاريخ، إذ أن هذا ليس ضرباً من الوجود اللازماني، بالمعنى الذي نجده في الميتافيزيقا القديمة، وإنما هو وجود بالمعنى الدينامي، وهكذا تكتسب فكرة المصير معنى جديداً، وكلمة المصير *Geschick* مشتقة من الفعل الالماني *Schicken* الذي يعني «يرسل»، ولقد استغل هيدجر أيضاً تشابهها مع الكلمة الألمانية *Geschichte* التي تعني التاريخ، ولقد اقترح و. ج. ريتشاردسون W. J. Richardson... الكلمة الانجليزية... *Mittence* كترجمة مناسبة لها. فقد كتب يقول:

«يتكشف الوجود لطابعه الخاص بوصفه «هناك»، وفي هذا الطابع. لكن بما أن الوجود هو الذي له الأولوية، فإنه يدرك على أنه يرسل نفسه «هناك... There»، وفي معنا أن نصف هذا ارسال الذاتى بأنه يتطلق من الوجود، ونطلق عليه اسم «الانبعاث الذاتى» للوجود، ولو سمح لنا أن نستخدم لفظاً جديداً ليدل على تصور جديد تماماً لقلنا ارسال الوجود... *Mittence of Being* وقد نتحدث عنه أيضاً بوصفه ينتهي الى «هناك»، ومن ثم نطلق عليه اسم تعهد الـ «هناك» أو التزامه بمصيره المتميز بوصفه راعياً للوجود...» (٢٠)

وإذا كان «ريتشاردسون» على صواب فإن ما يبدو أننا نجده في بعض كتابات هيدجر المتأخرة (وضمنها مناقشة دقيقة في دراسة عنوانها «اقوال انكسماندر *Der Spruch des Anaximander*») هو محاولة نظرية لدراسة المفهومين التاريخيين: المآل... *Geschick* والمصير... *Schicksal*، لا بطريقة وجودية (أي من جانب الانسان)، وإنما بطريقة انطولوجية (من جانب الوجود). ففي خلال التاريخ يتخفى الوجود أو ينكشف «للولوجود هناك»، الذي يتسم به ذلك الكائن الانطولوجي

المتميز، الذي هو الانسان.. Dasein. وعلى ذلك فهناك فترات مختلفة في التاريخ تتمايز تبعاً للطرق المختلفة التي يكشف بها الوجود عن نفسه (أو يخفي فيها نفسه)، وهذه الفترات المختلفة هي رسائل الوجود وارسالاته... mittance of Being ونحن نخبرها بوصفها مصائر الاجيال المختلفة. فمن حقبة الوجود تأتي حقبة ماهية ارساله... mittance التي يكون فيها التاريخ الأصيل للعالم، وتنتمي ماهية حقبة الوجود الى الطابع الزماني المختفي للوجود، وتدل على ماهية الزمان التي هي التفكير في الوجود». (٢١)

وهذه نظرية غامضة من الواضح أنها تبتعد عن التحليل الوجودي للتاريخ الذي نجده في كتاب «الوجود والزمان»، ولا يمكن أن تصبح أكثر وضوحاً الا بعد أن نناقش موضوع الميتافيزيقا الوجودية (انظر الفصل الثالث عشر).

ويُعَدُّ «يسبرز» فيلسوفاً آخر من فلاسفة الوجود، كانت له آراء طريفة عن التاريخ ولقد سبق أن أشرنا في أوائل هذا الكتاب الى نظريته عن «العصر المحوري... Axial Age في تاريخ العالم، كما عرضها في كتابه «أصل التاريخ وغايته». والعصر المحوري هو الفترة التاريخية التي تقع حوالي ٥٠٠ ق . م . والتي بدأ الناس فيها في أجزاء مختلفة من العالم يفكرون بجدية في المشكلات المتعلقة بوجودهم. ولكن الأصل الأول والهدف النهائي للتاريخ يظلان مختلفين. فنظراً الى تناهي الانسان، فانه يعيش خارج تاريخه دون أن يعرف سياقه النهائي «ليس في استطاعة المؤرخين أن يدرسوا أصل التاريخ — أي كيف بدأ، ولا غايته، أو ما اذا كانت له أية غاية، فعلمهم ذاته يتخذ موقعه وسط الحقيقة التاريخية، وفي الحاضر دائماً، وفي لحظة معينة من الزمان مفتوحاً على الطرفين معا. وهذا العلم نفسه هو التاريخ، وهو

جزء من موضوعه الخاص». (٢٢)

لكن، على الرغم من أن التاريخ بوصفه علما يعمل داخل آفاق محدودة، فإن الناس يحاولون بالفعل أن يكتسبوا رؤية أوسع، فهم لا يقتنعون بمجرد مجرى لا ينتهي من الحوادث بلا بداية ولا نهاية تضفي عليه معنى. ولهذا تراهم يتمثلون التاريخ في اطار شفرات التاريخ وهي كغيرها من الشفرات ينبغي الا تؤخذ بمعناها الحرفي، ولا على أنها موضوعية، فهي طريقة ملتوية متغيرة للإشارة الى ما لا يمكن ادراكه مباشرة. ويدرج «يسبرز» ضمن شفرات التاريخ كل الاساطير وميتافيزيقا التاريخ التي تحاول أن تعرض طابعه الشامل. مثل فكرة التقدم، نظرية العود الابدي، العناية الالهية، الحياة الأخرى وما الى ذلك. وتعطي الشفرات منظورا وتوجهها الى تلك الكثرة من الاحداث التي يكتشفها علم التاريخ، وهي توصف بأنها تشجع الجدية والفعل على نحو يتجاوز ما كان يمكن أن يتاح لو أننا فهمنا التاريخ على أنه مجرد تعثر لا قيمة له، من حادثة الى أخرى. ومن ناحية أخرى يستمر صراع متصل، بين شفرات التاريخ كما هي الحال بين الشفرات بقدر ما تفلح هذه الشفرة أو تلك في استثارة استجابة وجودية، وفي اثارة طريق الانسان أو عدم اثارته.

تلك بعض التيارات والتيارات المتعارضة في التفكير الوجودي حول التاريخ. فهناك اتفاق (بين الوجوديين) على عدم الاكتفاء بأي عرض للتاريخ يفترض أنه علمي، ويكون خارجيا فحسب، وعلى أن التاريخ لا يمكن أن يُعرف الا من خلال الاندماج فيه. وهناك اتفاق كذلك على رفض أية نظرية سهلة غير مسئولة عن التقدم، لكن اذا ما جاوزنا نطاق هذا الاتفاق الضيق التقينا باختلافات توافري تلك الخلافات التي صادفناها من قبل في مراحل أخرى كثيرة من هذا البحث. فهل

التاريخ يصنعه الانسان أساساً، أم أن قوى المصير والقدر (وربما قوى
مأساوية) تغير هيئته و «طابع» التاريخ برغم جهود الانسان؟ هل
يتحرك التاريخ تجاه هدف أم إنه يكرر نفسه في حلقات لا نهاية لها؟
وهل هناك معنى أو أمل، أم أن المسألة في جوهرها عبث؟ سوف تظهر
هذه الخلافات في أكثر صورها حدة عندما نصل الى مشكلة
المتافيزيقا.

٣ - الوجودية بوصفها نقداً اجتماعياً وسياسياً

رأينا كيف نقلت مشكلة التاريخ مركز الاهتمام الوجودي من
الفرد الى المجتمع. ورأينا كذلك أن الاهتمام بالتاريخ بين الوجوديين
ليس أساساً اهتماماً بالماضي، وإنما هو محاولة للعثور على طريقنا في
الحاضر والمستقبل من خلال دراسة المكنات البشرية التي تتكشف في
التاريخ. فالوجود البشري نفسه يعني التطلع الى مشروع مقبل أو
التجاوز الى المستقبل، ولهذا يبدو من الانصاف تماماً، في نهاية الفصل
الحالي عن التاريخ أن نوجه الى الوجوديين بعض الأسئلة ذات الطابع
الاجتماعي والسياسي عن الوضع الراهن للعالم واحتمالاته المقبلة: فما
هي علاقة الوجودية بالثورة التكنولوجية، والانفجار السكاني، وارتداد
(أو استكشاف) الفضاء، وسباق التسلح وغيرها من الاحداث التي
نشهدها في العقود الأخيرة من القرن العشرين...؟

قد يجيب بعض نقاد الوجودية على هذه الاسئلة بقولهم إن الوجودية
لم تكن لها أدنى علاقة بهذه المسائل الكبرى، وقد يقولون إن الوجودية
في أساسها فلسفة فردية شخصية، حتى في تلك الصور التي سعت فيها
الى تطوير فهم للعلاقات بين الاشخاص، بحيث إنه عندما يود المرء
أن يدرس الأمم، والشركات الكبرى، واتحادات العمال والأحزاب

السياسية وما الى ذلك، فلن نجد للوجودية علاقة تذكر بهذه الموضوعات.

وأنا لن أنكر أن هذا النقد يتسم بقوة ملحوظة، فلقد سبق أن رأينا في مناقشات متعددة، كيف كانت مقولة الفرد مؤثرة في الفكر الوجودي، مع ذلك فعندما ندرس الموضوع بزيد من التعمق، يتعين علينا أن نعترف أيضا بأن كثيراً من أقطاب الوجودية قد انغمسوا بعمق في الجدل السياسي، ويكفي أن نذكر، على سبيل المثال لا الحصر «أونامونو»، و «بردياييف» وسارتر، و «كامي» والواقع أنه ليس هناك، ولا ينبغي أن يكون هناك، ما يدعو الى الفصل بين القطبين الفردي والاجتماعي، في الحياة الانسانية، وقد يكون من المفيد أن نعيد الى الأذهان أن «القديس أوغسطين» الذي يرتبط بأوجه شبه مع بعض الوجوديين المتأخرين، كان على وعي عميق بسر الوجود الفردي وأشجانه، ومع ذلك فإن عمله الأعظم كان دراسة للتاريخ في إطار التفاعل بين مدنيتين. فالمجتمع البشري المثالي، لو استطعنا أن نتصوره، هو المجتمع الذي تعمل فيه البنى الاجتماعية على تشجيع وصول الفرد الى أعلى درجات تطوره، والعكس صحيح أيضاً، فهو مجتمع لا يؤدي فيه ترقى الفرد الى تعزيز تلاحم البنى الاجتماعية.

وسوف ندرس فيما يلي، بإيجاز، مشكلتين: الأولى تتصل بعلاقات الوجودية مع المجتمع المعاصر. والثانية. تتعلق بالمضامين السياسية للوجودية (إذا كان هناك أي منها).

(١) — اذا كان العدد الهائل والمتزايد من الموجودات البشرية الذي يعيش اليوم على كوكبنا يريد البقاء (دع عنك الحياة الكاملة)، فسوف يحتاج الى بيئة اجتماعية أكثر وأدق تنظيمًا من البيئة التي كانت تكشفها بها العصور السابقة. فقد مرت عصور كانت فيها

المقاطعات، والمدن الصغيرة، وحتى القرى هي الوحدات الاجتماعية الطبيعية، وأمكن أن يكون هناك، داخل هذه الوحدات الصغيرة، علاقات شخصية بين الأفراد والجماعات ساعدت، بدرجة كبيرة أو صغيرة، في تشكيل البنية الاجتماعية. أما الآن فقد أصبح العالم قرية كبيرة، على حد تعبير مارشال ماكلوهان... M. McLuhan لكنه في تلك القرية الكبيرة بالذات لم يعد من الممكن أن يقوم ذلك الضرب من الاتصالات الشخصية. إذ تشكل حياتنا جميعا الآن منظمات ضخمة: حكومية، وتجارية، وقومية ودولية. وقبل ذلك كله فالتمهيط ضرورة لازمة في هذا النوع من العالم، وهو تمهيط لا يكاد يكون من الممكن تحقيقه الا بطريقة لا شخصية.

ويشير البعض الى المكاسب التي حققها مجتمع التكنولوجيا. — قهر المرض، والجوع، والفقير، وفرص التعليم والتطور. ولكن البعض الآخر يشير الى الأخطار: أي الى اللاتوازن البيئي، ونهب موارد الأرض، ويشيرون بوجه خاص الى خطر انتزاع الجانب الشخصي والجانب الانساني في العالم. ولن أحصي هنا الحجج البالية التي تساق لتأييد هذا الرأي أو ذاك. فنحن نواجه موقفا ملتبس الدلالة الى أقصى حد، لكن المهم أنه موقف لا مهرب منه، فهو جزء من وقائع الوجود البشري المعاصر.

ان الوجوديين يتهمون أحيانا بالهروبية والافتقار الى الواقعية، فيقال إنهم يريدون أن يرجعوا بعقارب الساعة الى الخلف، وإن لديهم حنينا رومانتيكيا الى «الحياة البسيطة» لنمط ريفي من أنماط المجتمع. وربما كان هناك ما يبرر بعض هذه الاتهامات غير أن الموقف أشد تعقيدا من ذلك ولا بد من دراسة المشكلة بمزيد من العمق. ولقد سبق أن أيننا أن النظرة «الوسائلية» للعالم، التي ذهب اليها بعض الوجوديين،

يمكن تفسيرها على أنها ميثاق فلسفي للاستغلال التقني (التكنولوجي). فالوجوديون لم يرفضوا المجتمع التكنولوجي بما هو كذلك، وإنما رفضوا تضيق نطاق الحياة الانسانية بالصورة التي تنتهي إليها لوجسنا اهتمامنا في أوضاعها الخارجية وحدها.

إن الوجودي يقف على أرض ثابتة عندما يشير إلى ازدياد نطاق الاغتراب في العالم المعاصر، بين الشباب، والمثقفين، والفنانين، والمعلمين. والوجودية هي، إلى حد ما، صرخة هذه الجموع المغتربة، إذ ينبغي أن يُنظر إليها في ضوء تفسيرها الخاص للتاريخ، على أنها هي نفسها ظاهرة تاريخية فهي تعبير صريح عن تيار خفي عميق للعقل المعاصر.

ومن ثم فينبغي ألا يُستبعد النقد الوجودي للمجتمع بوصفه مجرد انحراف رومانتيكي. إنه بالأحرى صوت تنبؤ، يسعى إلى تدعيم الاحساس بانسانية الانسان وحمايته من الزيد من التآكل. وهو لا يتطلع إلى المجتمع الزراعي، مجتمع ما قبل الصناعة، وإنما إلى امكان قيام مجتمع ما بعد الصناعة (وربما مجتمع التيسير الذاتي) مجتمع المستقبل الذي تقدر فيه قيم الحياة وكرامتها تقديراً أعلى مما هو موجود في الوقت الحاضر.

(٢) - والآن ننتقل إلى مشكلة الجوانب السياسية في الوجودية فهل يتحالف هذا النوع من الفلسفة مع أية ايدولوجية سياسية خاصة أم أنه يخلق لنفسه ايدولوجيته الخاصة؟

ينبغي الاجابة على كل من هذين السؤالين بالنفي. فكما سبق أن رأينا أن التصور الوجودي للوجود البشري الأصيل لا يتضمن مناصرة لأي مثل أعلى أخلاقي بعينه، وإنما يمكن تحقيقه بطرق مختلفة، فلكذلك

نجد تنوعا ولسما للانتماء السياسي بين أولئك الذين يمكن تسميتهم بالوجوديين. فقد كان هيدجر، لفترة قصيرة، نازيا، بينما عارض يسبرز النازية بصورة متسقة ودائمة، ومال سارتر الى الماركسية، لكن يصعب أن نجد انتقادات أكثر نقاذا واضرا بالماركسية من تلك التي وجهها اليها «كامي»، «ويرديايف». وما يزيد من أهمية انتقادات هذين الرجلين أنهما بدورهما قد شعرا (في وقت ما) بميل نحو الماركسية، فإذا كانت الوجودية لا تتحالف مع أي لون سياسي معين، فإنها أيضا لم تخلق لنفسها أيديولوجية خاصة بها. والواقع أن فكرة الأيديولوجية نفسها لا بد أن توحي بشيء من التناقض الفكري أو سوء الطوية. وإذا كانت الوجودية تشير إلى أية عقيدة سياسية، فلا بد أن تكون تلك إشارة إلى غياب الحكومة، وإلى الفوضوية، غير أن الفوضوية حالة لا يدافع عنها إلا متعصب، وفي عالم كامل ربما أصبحت المؤسسات المدنية غير ضرورية، أما في عالم يفتقر إلى الكمال، فلا شك أن وجود الحكومة أفضل من لا شيء.

وإذن فهل يعني ذلك أن الوجودية لا سياسية.. a political، وأن التنظيمات السياسية هي موضوع لا يكثر به أنصار هذه الفلسفة؟ لا أعتقد ذلك. لكن يبدو لي أن الموقف الوجودي من السياسة قد يكون مماثلا لما أوصى به «يوهانس ميتس» Johannes Metz... الرجل المسيحي في تصوره لما يسميه «باللاهوت السياسي». (٢٣) فالوظيفة الكبرى للمسيحي في السياسة هي، فيما يرى ميتس، وظيفة سياسية، وهو لا يدعو لاية أيديولوجية خاصة، ولا يوحد نفسه مع أية أيديولوجية موجودة، وإنما يسعى، بفضل نقده الاجتماعي، إلى تدعيم وتوسيع الشروط التي يجب توافرها من أجل تحقيق وجود إنساني أصيل.

في اعتقادي أنه يمكن القول بأن ذلك هو ما فعله كثير من

الوجوديين، فهم ليسوا فرديين بمعنى أنهم لا يكثرثون بالتنظيمات السياسية والاجتماعية، لكنهم يحتفظون لانفسهم بحرية نقد أية حركة سياسية تقيد، بلا داع، الحرية البشرية، وتقلل من كرامة الانسان. ونقد كل مذهب يضع تجريد المذهب نفسه فوق الوجود العيني للأشخاص الذين يفترض أن المذهب يخدمهم.

وتلك هي النقطة الجوهرية في النقد الوجودي للماركسية، فبرديايف يقول : «الطبقة عند ماركس أكثر حقيقة من الانسان». (٢٤) ويعلق «كامي» تعليقا مماثلا فيقول «بقدر ما نبأ ماركس بحتمية قيام المجتمع اللاطقي، وبقدر ما أثبت على هذا النحو ارادة التاريخ الخيرة، فان أي توقف للتقدم نحو الحرية لا بد أن يعزي الى ارادة الانسان الشريرة. ان الماركسية في جانب من جوانبها، هي نظرية تؤكد اثم الانسان وبراءة التاريخ».

وبالمثل فان الفاشية في صورها المتعددة تضع تجريد الدولة فوق الوجود البشري العيني، أما الوجودي فيرى أن مهمته في الفلسفة السياسية كما هي في أفرع الفلسفة الأخرى، هي عارية كل تجريد يشوه الانسان. وفكرة الشخصية التعاقدية للدولة هي تجريد من هذا النوع. انها خيال، ولهذا ينبغي ألا تقوم فوق الشخصيات الحقيقية للمواطنين.

وعلى ذلك. فعل الرغم من أن الوجودية لا يمكن أن تتحد مع أي مذهب سياسي فقد ألهمت المفكرين نقداً يسعى الى الدفاع عن كرامة الانسان ضد جميع الانتهاكات السياسية.

* * * *

الفصل الثالث عشر

الميتافيزيقا الوجودية

- ١- الابدان الميتافيزيقية للوجودية
- ٢- من الوجود الانساني الى الوجود العام
- ٣- البحث عن حقيقة نهائية
- ٤- مصير العزلة

١ - الأبعاد الميتافيزيقية للوجودية

يختلف وضع الميتافيزيقا اختلافاً كبيراً من حقبة تاريخية إلى أخرى، فقد كانت هناك فترات كان فيها الاهتمام الصريح بمشكلة الحقيقة النهائية قوياً، وفي ذلك الوقت كان التفكير الميتافيزيقي يزدهر. أما في الفترات التي يكون فيها الناس «لا أدريين agnostic» أو وضعيين في نظرتهم، فقد كان مثل هذا التفكير يخبو، بل قد يعلن الفلاسفة استحالة، ومع ذلك فمن المشكوك فيه أن يكون من الممكن أخذ تحريم الميتافيزيقا مأخذ الجدل الكامل، ذلك لأن أولئك الذين ينكرون الميتافيزيقا يمارسون هم أنفسهم سرّاً، في الأعم الأغلب، ميتافيزيقا خاصة بهم.

ونحن نعرف في يومنا الراهن أن هناك أكثر من ضرب من ضروب الميتافيزيقا وأن بعضها قد يكون بمنأى عن الانتقادات التي تلحق بالبعض الآخر أضراراً بالغة. ويمكن أن نعد الميتافيزيقا النظرية من النوع التقليدي محاولة لد نطاق العقل بحيث يجاوز الظواهر التجريبية في العالم، في محاولة لأدراك حقيقة يفترض أنها تعلو على الحس وتكمن خلف هذه الظواهر. وهذا هو أكثر أنواع الميتافيزيقا طموحاً، وهو ذلك الضرب الذي كان في ذهن كانط Kant وهيوم D.Hume عندما وجها انتقاداتهما إلى الميتافيزيقا. ولم يقض هذان الفيلسوفان على الميتافيزيقا — فقد استمر التأمل الميتافيزيقي على أشده في القرن التاسع عشر — وإنما وضعوا علامة استفهام كبيرة على هذا البحث، الذي أصبح سيء السمعة عند كثير من الناس. لكن هناك ضروباً من الميتافيزيقا أكثر تواضعاً، وهي ميتافيزيقا وصفية أكثر منها تأملية، فهي تأخذ على عاتقها وصف أكثر المقولات عمومية التي يفهم عالمنا بواسطتها، كما تكتشف أعم شروط التجربة. ولقد أصبح بعض

الفلاسفة الذين ينكرون امكان قيام الميتافيزيقا النظرية على استمداد للتسليم بمشروعية ممارسة ما أسميته بأنواع الميتافيزيقا الأكثر «تواضعاً»، والواقع أن كانط نفسه، مع انتقاده للميتافيزيقا العقلية، لم يتردد في استخدام تعبير الميتافيزيقا للدلالة على عملية استطلاع النقي الذي قام به للشروط العامة للتجربة.

وكما أن هناك اتجاهات متعارضة في فهم معنى الميتافيزيقا، فأننا نجد كذلك ازدواجاً في التقويم الوجودي لهذا الضرب من البحث الفلسفي. فالوجوديون يميلون، فيما يتعلق بالميتافيزيقا النظرية الى المشاركة في عدم الثقة التي يشعر بها معظم الفلاسفة المعاصرين ازاء هذه الممارسة العقلية التي تخلق في آفاق بعيدة. ولقد رأينا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن الوجودي ينكر قدرة الفكر على ادراك الحقائق الواقعية العينية للوجود البشري وتنظيمها في مذهب عقلي شامل. ولقد قيل عن وجودية كيركجور أنها، على وجه الدقة، احتجاج على ما رأى أنه مذهب ميتافيزيقي طاغ عند هيجل، وظل الوجوديون المتأخرون «ضد الميتافيزيقا (anti-metaphysical) بهذا المعنى. غير أن الوجوديين ليسوا وضعيين، واذا كانوا قد فقدوا الثقة في الميتافيزيقا العقلية فليس معنى ذلك أنهم يرفضون كل ميتافيزيقا، وبمجرد كون الوجود البشري نفسه هو الموضوع الرئيسي للوجودية يؤدي الى اثاره أسئلة من النوع الميتافيزيقي، لأن الوجودي ينكر أن يكون هذا الوجود ظاهرة تجريبية يمكن أن تتموضع: بل انه يتفق، بالأحرى، مع قول القديس «أوغسطين» ان الانسان هاوية، وفي الوجود البشري علو، وهو معين لا ينضب، وسبر أغوار هذا الوجود يعني الانغماس في ضرب من ضروب البحث الميتافيزيقي. ورأينا كذلك أن الوجود البشري في نظر الوجودي لا يمكن تجريده من بيئته، ومن ثم فإن اثاره السؤال عن

الانسان هي كذلك اثارة لأسئلة عن العالم، والزمان، والتاريخ وعلاقة الانسان بهذه الموضوعات.

ويستخدم بعض الوجوديين، صراحة، تعبير الميتافيزيقا للدلالة على تلك الأجزاء من فلسفاتهم التي تناقش أسئلة عامة حول مكانة الانسان في العالم، رغم أنهم قد يميزون بين ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذي يؤكدونه، وبين الميتافيزيقا التقليدية. ويتجنب وجوديون آخرون كلمة الميتافيزيقا، أو حتى يرفضونها عن عمد، ولكننا قد نجدهم يستبدلون بها كلمة أخرى مثل «الانطولوجيا» ثم يشرعون في ضرب من البحث شبيه بالميتافيزيقا.

ومن بين الوجوديين الذين يستخدمون كلمة الميتافيزيقا عن عمد، «برديايف»، صحيح أنه يعترف بأن «كانط» قد بين عدم مشروعية الميتافيزيقا العقلانية، لكنه يذهب الى أن كانط نفسه هو الذي جعل الميتافيزيقا الوجودية ممكنة (١). وما يسمى هنا بالميتافيزيقا الوجودية يمكن أن يسميه «برديايف» أيضاً بميتافيزيقا «الذات»، في مقابل ميتافيزيقا الموضوع، غير أن تعبير ميتافيزيقا الذات تعبير مضلل، إذ قد يغرينا بأن نفهم «الذات» بوصفها «الذات المفكرة»، على حين أن «برديايف» يريد أن يؤكد أن الميتافيزيقا هي عمل للانسان ككل، والبحث عن ميتافيزيقا تكون في صورتها علمية تماماً، عن ميتافيزيقا بوصفها علماً موضوعياً دقيقاً، هو سراب واهم. فلا يمكن أن تكون الميتافيزيقا الا إدراكاً للروح، وفي الروح، وبواسطة الروح، فالميتافيزيقا تكمن في الذات التي تخلق القيم الروحية وتقوم بفعل متعال، لا في الموضوع بل في أعماقه الخاصة التي تكشف عن ذاتها (٢). والعبارة الأخيرة كذلك توضح حتمية الميتافيزيقا بالمعنى الذي كان يقصده برديايف. ذلك لأن الوجود البشري لا يُستفد عن طريق الوصف

التجريبي الموضوعي، بل ان له أبعاداً لا يمكن استطلاعها الا
ببحث ميتافيزيقي.

أما هيدجر فقد جعل من «الانطولوجيا» مركز اهتمامه معظم
حياته الأكاديمية. فقد نُظر الى دراسته للموجود البشري على أنها وسيلة
للوصول الى مشكلة معنى الوجود، ولا يكاد هيدجر يميز في بعض
كتاباته المبكرة، بين «الانطولوجيا» و«الميتافيزيقا». ففي كتابه: «ما
الميتافيزيقا؟» نجده يتخذ مشكلة العدم مثلاً توضيحاً للمشكلة
الميتافيزيقية ويبين كذلك ارتباطها الذي لا ينقسم بمشكلة الوجود.
لكن هيدجر أصبح بمضي الوقت يميز بين البحث الأنطولوجي
والميتافيزيقي، ويتحدث عن «قهر» الميتافيزيقا. فقد اهتمت
الميتافيزيقا، كما يفهمها، بالموجودات بدلاً من الوجود بما هو كذلك،
وقد عجزت فضلاً عن ذلك، في بلسوغ مستوى التفكير
الأنطولوجي الحقيقي.

أما «يسبرز» فيكره لفظي «الميتافيزيقا» و«الانطولوجيا»، لكن
كان له ضرب من الميتافيزيقا خاص به، يسميه اسماً ثقيلاً
Periechontology ويعني: الانطولوجيا الشاملة، «ان بحثنا ليس بحثاً
انطولوجياً لعالم من التعريفات الموضوعية، وانما هو انطولوجيا شاملة
لمصدر الذات والموضوع وللعلاقة بينهما ولعلاقاتها المتبادلة» (٣).
وموضوع الانطولوجيا الشاملة هو الشامل، أو ذلك المجال الذي يشمل
الذات والموضوع معاً. ولأن هذا هو الشامل، فمن الواضح أنه لا يمكن
أن يكون موضوعاً للدراسة. ومع ذلك فمن الواضح أيضاً أنه على الرغم
من أن «يسبرز» لم يطلق على بحثه اسم «الميتافيزيقا» أو
«الانطولوجيا»، فإن اهتمامه بالشامل يتسم بسمة مطلقة هي التي
تتميز بها الميتافيزيقا، ومن الباحثين من شبه فلسفة «يسبرز» بضرب

من اللاهوت الديني، ومن المؤكد أن فكرة «الايان الفلسفي» تلعب فيها دوراً هاماً (٤).

ويمكن للمرء أن يجد أنواعاً من «المتافيزيقا» أو «الانطولوجيا» عند معظم أقطاب الوجودية الآخرين، ولا بد للمرء أن يتفق مع رولاند جريمسلي Ronald Grimsley في تعليقه الذي يقول فيه: «إن الحركة التي بدأت كهجوم عنيف على الميتافيزيقا الهيجلية هي، من ثم، حركة ميتافيزيقية بمعنى آخر، مادام انزال العقلانية التصورية السائدة من عرشها لصالح رؤية «وجودية» تضيف أهمية كبيرة على شهادة التجربة العاطفية، إنما يقصد منه أساساً أن يكون طريقاً يدفع الإنسان نحو وعي جديد بالوجود» (٥).

وعلينا الآن أن ندرس بتفصيل أكثر الشكل العام للانطولوجيا الوجودية.

٢ - من الوجود الانساني الى الوجود العام

قلتُ في القسم السابق انه لما كان الانسان هاوية لا يسبر قرارها، ولما كان من المستحيل فهمه بمعزل عن بيئته، بأوسع معنى لهذه الكلمة، فإن التحليل الوجودي يقودنا الى مشارف التفكير الانطولوجي. غير أن هناك طريقاً يمكن التعرف عليه عند العديد من الفلاسفة الوجوديين، فهم يتخذون نقطة بدايتهم من الوجود الانساني في نطاقه الشامل بدلاً من العقل Reason، أو الفهم الخالص Intellect بما هو كذلك. وفضلاً عن ذلك فإن نقطة البداية هذه هي الوجود الانساني في مواقفه المخرجة أو عند حدوده القصوى، حيث يُلقى الضوء على هذه الحدود، أو حتى ما وراءها، وتتكشف هذه وتلك. وعلى ذلك فإن الوجودي، كما رأينا في فصل سابق، يستطيع أن يتحدث حتى عن

«مشاعر انطولوجية»، وعن حالات مزاجية، وتناغم يصبح فيه الوجود البشري واعياً بموقفه الشامل. وفي مثل هذه المواقف يذهب الى أنه يصل الى استبصاراته الانطولوجية، أو رؤيته للمحد.

لكن ماذا نقول في مثل هذه الاستبصارات أو الرؤية؟ هل لها مثلاً، وضع معرفي؟ لقد قلْتُ من قبل إنه لا يمكن أن يكون هناك حد فاصل قاطع بين الشعور والفهم. غير أن هذا الضرب من الميتافيزيقا والانطولوجيا التي نصل اليه بواسطة الطريق الوجودي، حتى اذا كان بمعنى ما ضرباً من المعرفة، ليس له، بالتأكيد، نفس الوضع المعرفي الذي ينتمي الى أقوالنا بشأن الأمور الواقعة المألوفة. فلا شك أن الوجودي يزعم لرؤيته الانطولوجية قدراً من «الحقيقة»، فهي تتضمن ضرباً من الكشف أو الإيضاح، لكنها ليست حقيقة يمكن البرهنة عليها. وأغلب الظن أن نوع الاختبار الوحيد الذي يمكن أن تخضع له هو أن ندعو الآخرين الى مشاركتنا في الرؤية أو الى السير في نفس الطريق الذي سرنا فيه، ثم نتبين بعد ذلك، إن كانوا قد وصلوا الى نفس الاستبصار الانطولوجي. غير أن ذلك يوحى بدوره، فيما يبدو، أن اللغة الانطولوجية ليست لغة تصف وانما هي لغة تثير، فهي تجلب الآخر الى نفس النقطة التي يستطيع — كما هو مأمول — أن يشارك منها في هذا الانكشاف نفسه للوجود. وهكذا نجد علينا أن نسأل، مرة أخرى، الى أي حد يستطيع المرء أن يقول إن هذا الضرب من الممارسة معرفي؟ من الواضح أن التفكير الانطولوجي الذي يتشكل بعمق حسب المشاعر. والحالة المزاجية، والذي يعبر عن نفسه في لغة تثير أكثر مما تصف، ليس ضرباً مألوفاً من المعرفة، فهو يشبه تلك التجارب الدينية، كالوحي، والرؤية الصوفية، أو التجارب الجمالية التي تدرك الأشياء في أعماق علاقاتها المتبادلة. واللغة الوحيدة التي تبدو، في

النهاية ملائمة للتعبير عن مثل هذه الأمور هي لغة الأسطورة والشعر، أو ربما لا يكون في استطاعة المرء إلا أن يظل صامتاً. وحتى إذا أمكن أن يقال عن شيء إنه معروف، أو يعبر عنه تعبيراً غير مباشر، فإنه لا يُعرف إلا في موقف ما، ومن وجهة نظر معينة، وحتى لو أمكن أن نجعل الآخرين يشاركون في الرؤية الانطولوجية، فإن نسبة الموقف التاريخي لا يمكن عموماً.

وهكذا نجد أنفسنا وسط كثير من المشكلات الصعبة: فهل يظل في استطاعة المرء أن يتحدث عن الفلسفة، وعن الحقيقة، وعن الفهم، في الوقت الذي يبدو أن المرء قد دخل فيه إلى منطقة تهاوت فيها صرامة الفكر، وبدأ كل شيء يومض في ضباب الشعر والتصوف؟ أو هل يستطيع المرء أن يتحدث عن المعرفة، أو يستخدم كلمات ضخمة مثل «الميتافيزيقا» أو «الانطولوجيا» ليصف بها الرؤية الوجودية للوجود؟ لا شك أن الوجودي نفسه لا يعلل نفسه بأوهام حول ماهو ممكن، فهو لا يستطيع أن يخطو خارج الوجود البشري، إن جاز التعبير، لكي يقدم وصفاً للوجود يصدق على نحو شامل، أعني وصفاً يكون موضوعياً وعلمياً بأوسع معنى للكلمة، ويصدق على كل زمان ومكان. وربما اعتقد بعض الميتافيزيقيين القدماء أنه كان في استطاعتهم تقديم وصف كهذا، أما الوجودي فيتخلى عن أي هدف طموح كهذا، وهو في أحسن الأحوال يتحدث بطريقة غير مباشرة ومتعثرة عن الوجود، كما يلوح من منظور غير مميز يقع داخل الوجود نفسه، لكنه مع ذلك لا يوافق على أن توصف أقواله بأنها أقوال فارغة، أو أنها مجرد تعبير عن انفعال ذاتي، فهو يود أن يدعي لنفسه ضرباً من المعرفة والمشاركة في الحقيقة، رغم أن دعواه أكثر تواضعاً، وأضيق نطاقاً بكثير، من المزاعم التقليدية للميتافيزيقا العقلية.

واني لأعتقد أن أفضل سبيل الى تقويم طبيعة الميتافيزيقا الوجودية، وادعاءاتها هو أن نتأمل مثلاً عينياً في شيء من التفصيل، ولقد اخترت لهذا الغرض فلسفة «يسبرز» وما يسميه «بالانطولوجيا الشاملة». لكن هناك العديد من السمات والملامح التي تلاحظ في هذه الميتافيزيقا الوجودية الخاصة (ان جاز لي أن أستخدم مثل هذا التعبير) تميز الشكل العام لأية ميتافيزيقا وجودية.

ان النقطة التي تنتقل عندها مشكلات الوجود الفردي الى مشكلات أوسع تتعلق بالوجود والواقع هي، في نظر يسبرز، ما يسميه «بالموقف الحدي». وهذه فكرة ظهرت في كتاباته المبكرة حول العلاج النفسي في كتابه «علم النفس المرضي العام» المنشور عام ١٩١٣. وظلت تلعب دوراً هاماً في كتاباته الفلسفية التالية. والموقف الحدي، كما يدل عليه اسمه، هو الموقف الذي يصل فيه الموجود البشري الى حدود وجوده وقد تكون هي الموت أو الذنب، أو المعاناة، لكن ينبغي علينا أن نلاحظ أنه على الرغم من أن فكرتي التناهي والقلق موجودتان في فكر يسبرز كما هما موجودتان عند معظم الوجوديين، فإن يسبرز لا يقدم لنا مجرد صورة سلبية. صحيح أن الموجود البشري في الموقف الحدي «ينهار» أو «يتحطم»، اذا شئنا استخدام تعبيرين أثيرين لديه. كما أن الطرق المألوفة التي يتكيف بواسطتها المرء مع عالمه ويفهمه لا تعود كافية. مع ذلك فإن الموقف الحدي يتسم أيضاً بإدراك المرء أن وجوده هو منحة من «المتعالى» — وهو ادراك لا يختلف كثيراً عن تجربة اللطف الالهي في الدين، وبعبارة أخرى فالموقف الحدي هو في آن واحد موقف تحطيم وتحرير للإنسان، اذ يتيح له أن يصبح انساناً بالمعنى الكامل «حرية الانسان لا يمكن أن تنفصم عن وعيه بطبيعته المتناهية» (٦). وعندما يعي الانسان المتعالى أو

اللامتناهي الذي يقابل تناهيه الخاص، فانه يجاوز هذا التناهي ويتجه الى «أصل مختلف عن ذلك الذي يكشفه له العلم في وجوده المتناهي» (٧).

هل نستطيع أن نقول، بوضوح أكثر، ما الذي يعنيه يسيرز بهذا المتعالي الذي يواجه الانسان عند حدود وجوده، هل كلمة المتعالي كما استخدمها يسيرز، تناظر الرب؟ لا شك أن بينهما ارتباطاً، لكن اذا كان لدى المرء تصور محدد للرب، كأن يكون رباً شخصياً مثلاً، فان ذلك التصور، لن يكون أكثر من شفرة المتعالي. وهكذا فان الرب والمتعالي ليسا شيئاً واحداً. فالمتعالي لا يمكن التفكير فيه، ولا يمكن أن يصبح موضوعاً للفكر. وسبب ذلك أنه ينتمي الى مجال الشامل، أي ذلك الذي يأتي قبل الذات والموضوع، والواقع أن المتعالي هو الشامل لكل شامل: «ان الأزلي، والباقى، والثابت والمنيع والشامل لكل شامل، لا يمكن تصوره ولا ادراكه بالفكر. وعندما نصفه بمقولات مثل الوجود، والسبب، والأصل، والأزلية، والفناء، واللافناء، عندما نطلق عليه شفرات المقولات هذه، نكون قد فقدناه بالفعل» (٨).

ولكن يسيرز، بعد أن يقول ذلك كله، يستطرد قائلاً أن المتعالي: «ليس حداً يتساوى وجوده أو عدمه، ومن ثم نفتقده في كل تفكير، انه ليس شيئاً لا تبلغه عين ولا فكر، ومن ثم لا يعيننا؛ بل يعيننا الى حد أنه لا يوجد مصدر آخر غيره للضوء يجعل الوجود كله، بما في ذلك وجودنا نحن أنفسنا، شفافاً. ان المتعالي الذي ليس شفرة ولكنه شيء ترتبط به بواسطة لغة الشفرة، شيء لا يمكن التفكير به ولكن لا بد لنا مع ذلك أن نفكر فيه. هو وجود بقدر ما هو عدم» (٩).

هل نحن هاهنا ازاء معرفة أم لا؟ هل نحن نعرف أولاً نعرف؟ تعتمد الاجابة عن هذا السؤال على مدى استعدادنا لتحديد المعرفة

تحديداً واسعاً، فليس هنا معرفة تصورية، ولا شيء يمكن البرهنة عليه. غير أن «يسبرز» ليس على استعداد للقول بأن المسألة هنا كلها مسألة مشاعر ذاتية. فالشفرات تشير الى حقيقة واقعية تتجاوزنا. مهما كانت اشارتها غير مباشرة وغير محددة، لقد كتب يسبرز كثيراً عن «الايان الفلسفي»، وليس هذا الايمان سلسلة من القضايا عن الكون يمكن البرهنة عليها، ولكنه يصرّ على أنه ليس مجرد حالة ذهنية ايمانية. فهذا الايمان له، بالاضافة الى ذلك، مضمون ما. انه يتضمن التعرف على المتعالي وعلى أمر أخلاقي، وعلى الطابع المتناهي غير المستقل للوجود البشري الدنيوي (١٠).

هذا الطريق الذي سلكناه مع يسبرز، أو شيء شبيه به، يمكن أن نراه عند فلاسفة آخرين من فلاسفة الوجود، فهو واضح مثلاً عند «هيدجر» اذ من المعروف أنه بدأ وهو يأمل في امكان الانطلاق، باجراء «علمي»، من تحليل وجود الانسان Dasein الى التصور الكامل لمعنى الوجود Sein لكنه، كما يقول هو نفسه وجد الطريق مسدوداً، وأن عليه أن يبحث عن طريق آخر. وطوال هذا الطريق الآخر نستطيع أن نرى المعالم التي التقينا بها بالفعل في طريق يسبرز، وان كان ذلك في صورة مختلفة وبأسماء مختلفة. فما وصفه هيدجر في دراسته: «ما الميتافيزيقا؟» هو شيء يشبه الموقف الحدي عند يسبرز، فالذات تصبح على وعي بالعدم وبتناهيها من خلال التجربة الانطولوجية للقلق ازاء الموت. لكن ذلك هو، بالضبط، الطريق الذي يقودنا الى الالتقاء بالوجود. ورغم أن هيدجر يتحدث عن ذوبان المنطق في هذه المواجهة، فانه لم يحاول ان يقيم نظرية للحديث غير المباشر يمكن ان نقارنها بفكرة يسبرز عن الشفرات بل ان رؤيته تقترب جداً من طريق الصوفية واللاهوت السلبي، لكنه يرى اللغة بوصفها الاداة التي يتصل

الوجود عن طريقها بالإنسان Dasein بحيث أن الوجود لا يترك بغير شكل تماماً، والواقع أن الوجود لا يمكن أن يعرف أو يتصور بالطريقة التي يمكن أن تعرف بها الموجودات المتناهية لأن الوجود نفسه هو «آخر» تماماً بالنسبة للموجودات، ومع ذلك فهو ليس مجرد ضباب أو كلمة جوفاء (كما زعم نيتشه)، وإنما هو أكثر الحقائق الواقعية عينية.

هناك انطولوجيا عند سارتر أيضاً، رغم أن الوجودية تظل عنده مرتبطة بظواهر الوجود البشري أكثر مما هي عند يسرر وهيدجر (إذا كان يظل من الممكن أن يتحدث المرء عندها عن «وجودية») ولا يزال من الصواب أن نقول أننا نلتقي عند سارتر بالانفعال الأنطولوجي، وبشيء يشبه الوحي أو الإلهام، كثيراً، لكنه لا يصل قط إلى محاولة المصالحة بين الوجود البشري والوجود العام التي نجدها عند فلاسفة الوجود الألمان. والواقع أن ميتافيزيقا سارتر تبدو ثنائية في أساسها، وذلك لأن هناك هوة لا تُعبر بين ماهو لذاته Pour-soi وما هو في ذاته en-soi.

٣ — البحث عن حقيقة واقعة نهائية

لقد رأينا الآن بوضوح أكثر الشكل العام للميتافيزيقا أو الانطولوجيا الوجودية، وهي بغير شك تختلف عن أسلوب الميتافيزيقا العقلانية السائدة على النمط التقليدي ولا تزعم أنها علمية أو أن لها صحة كلية «موضوعية»، ومع ذلك فينبغي ألا ينظر إلى الميتافيزيقا الوجودية على أنها انفعالية وذاتية فحسب، صحيح أن هناك موازنة بينهما وبين الشعر غير أن الميتافيزيقيين غير الوجوديين بدورهم شبهوا الميتافيزيقا بالشعر، ويُعد «وايتهد» مثلاً بارزاً على ذلك، لكن أحداً لم يفترض أن الشعر يخلو من ضرب من الحكمة والبصيرة خاص به.

ربما يشير ازدواج التقويم الوجودي للميتافيزيقا الى طريق نحو فهم جديد لذلك الدافع الملح لايجاد تفسير للواقع على نحو نهائي، فهناك، من ناحية، انفصال عن المزاعم المغالية — المبالغ فيها التي كانت تزعمها الميتافيزيقا التقليدية. ذلك لأن تناهي الانسان، ووقائمه، ووضعه التاريخي، لا يتيح له أبداً أن يصل الى رؤية نهائية لكل شيء، ومع ذلك فالوجودي يرفض أن يلحق بزمرة الومضيين، وهو يزعم أن الانسان يستطيع أن يلمح جانباً من الحقيقة الواقعية، مهما كانت لمحة هذه سريعة ومفتتة. غير أن اللغة بدورها لا تسعفه. وإذا كان يمكن أن يقال شيء ما من الحقيقة الواقعية Reality فلا يكون ذلك الا بطريقة غير مباشرة. والواقع أن اللغة عندهم تصبح أحياناً من النصوص والهلالية، والمتحدث يصبح من الحرص، بحيث يتشكك المرء فيما اذا كان قد قيل أي شيء.

لكن للفيلسوف طريقه الخاص المتميز حتى اذا كان هذا الطريق سيلتقي في النهاية بطرق الصوفية والشعراء. وطريق الفيلسوف هو طريق البحث والتفكير العقلين، وهو طريق «علمي» بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، وهدفه أن يدرك ادراكاً تصورياً، وهو يخضع تفكيره للنقد والتحليل العقلين. ومعظم الوجوديين يسلكون هذا الطريق، رغم أنهم يشعرون أنه يتوقف قبل أن يصل بهم الى الهدف الذي رسموه لأنفسهم. ولا شك أن «يسبرز» قد عبّر عن روح فلسفي بالمعنى الصحيح عندما كتب يقول: «الم تخضع الفكرة لاختبار البحث العلمي الهادىء التزيه. فإنها سرعان ما تستهلك في نيران العواطف والانفعالات الطاغية، أو تذبل في تعصب ضيق مجذب».

وهذا النص، بالمناسبة، مقتبس من كتاب ظهر في اللغة الانجليزية بعنوان ذى مغزى هو «الطريق الى الحكمة» (١١). وأياً ما كانت

الطرق التي يسلكها الشاعر أو الصوفي فإن طريق الفيلسوف الى الحكمة لا بد أن يمر من خلال صرامة الفكر العقلي اذا ما أراد أن يكون فيلسوفاً بأي معنى.

غير أن النقد في الوجودية يصبح متبادلاً. فإذا كان العلم يجعل من نفسه مطلقاً وإذا ما سيطرت علينا نزعة عقلية اصططغت بصيغة تجريبية وعقلانية باللغة الضيق، فعندئذ يعترض الوجود البشري نفسه ويحتج. ومن هنا جاءت صرخة أونامونو المشبوبة بالانفعال «عندما تُقتل الرياضيات فإنها تصبح أكذوبة» (١٢). وعند سيرز نجد نقداً للعلم أكثر تعقلاً، ولكنه مماثل للنقد السابق في جوهره، ففلسفة الوجود تجعلنا نعي حدود العلم، وما يمكن أن نبلغه بواسطة مناهج العلم، ويلمخص «أبوجين ت. لونج Eugene T. Long رأي سيرز في الموضوع تلخيصاً دقيقاً فيقول:

«لا ينتج العلم معرفة للموجود ذاته. بل انه لا يستطيع أن يقدم لنا سوى معرفة بالظواهر أو الموضوعات الجزئية داخل النظام المتناهي. وهو لا يستطيع أن يضيفي على الحياة معناها أو أهدافها أو قيمها أو اتجاهاتها. بل اننا في قلب التفكير العلمي يمكن أن نصبح على وعي بحدوده، وبالتالي بذلك الذي يكمن مصدره في شيء آخر غير ما هو متاح للبحث العلمي، ويمكن أن نصبح على وعي بالطموح الى تحقيق وحدة للمعطيات الجزئية للعلم» (١٣).

والواقع أن الوجودي أكثر واقعية من الوضعي، لأنه يعترف بأن الميتافيزيقا كما قال كانط ذات مرة، «استعداد طبيعي للعقل». فبرغم التحذيرات الوضعية سيظل العقل البشري يغامر فيما وراء الظواهر التجريبية، لكن ذلك ليس مجرد تعطش عقلي، وانما هو دافع

وجودي أساسي. فالمشكلة الانطولوجية متغلغلة فعلاً في المشكلة الوجودية، ولا يستطيع أحد أن يمنع نفسه من التساؤل عن المشكلة الوجودية، لأنه لا يستطيع أن يمنع نفسه من اتخاذ قرارات تتعلق بوجوده وتحميد غاياته وقيمه. لكنه حين يقوم بذلك يحتاج الى توجيه في عالمه، والى رؤية ما موحدة، والوجوديون، كما رأينا، يدركون بوعي كامل أنه لا يمكن قيام مذهب ميتافيزيقي يمكن البرهنة عليه برهنة عقلية، فعندما نقرر أي الأشياء سنعدها حقيقة، وأيها سنعدها غير حقيقية، يكون ذلك القرار منطوياً على مخاطرة والتزام. وعند هذه النقطة يتجاوز الفيلسوف الوجودي ما يمكن البرهنة عليه، ويلتقي بالشعراء والصوفية، ومع ذلك فإن ما يميزه كفيلسوف هو أن هذه القفزة لا يمكن أن تكون أبداً قفزة غير نقدية، كما تصور كيركجور فيما يبدو. وفضلاً عن ذلك فإن النقد سوف يظل يمارس حتى بعد القيام بمثل هذه القفزة.

ان جنود الرغبة في المعرفة والدافع العقلي تتشابك بطريقة عميقة مع جنود الرغبة، في الوجود، ومع الدافع الداخلي للشخص ككل. فهناك عامل مشخص في المعرفة كلها، حتى ولو كانت ذلك الضرب من المعرفة الذي يبدو مألوفاً ومسلماً به. وتتزايد أهمية ذلك العامل الشخصي كلما سرنا نحو ذلك الضرب من المعرفة الذي يسمى «ميتافيزيقاً»، لأن لهذه المعرفة علاقة بالمعتقدات النهائية التي تشكل حياتنا أيضاً، وبعبارة أخرى فللميتافيزيقا بُعد ديني، وهنا نستخدم كلمة «ديني» بأوسع معنى لها، بحيث لا تنحصر في أولئك الذين يصلون في النهاية الى ميتافيزيقا إلهية، ولقد كتب ف. هـ. برادلي F.H.Bradley يقول:

«أعتقد أننا جميعاً نجاوز منطقة الوقائع المألوفة، ان قليلاً أو كثيراً، اذ يبدو أننا نمس ما يتجاوز العالم المنظور ونتصل به، وان كان بعضنا

يفعل ذلك بطريقة ما، وبعضنا يفعله بطريقة أخرى. ونحن نجد على أنحاء متعددة، شيئاً أعلى، يساندنا ويزجنا في آن واحد، ويطهرنا ويبعث فينا النشوة في آن واحد. والجهد العقلي لفهم الكون هو عند أشخاص معينين، الطريقة الأساسية التي تمارس بها تجربة وجود الله. وأغلب الظن أن مَنْ لم يشعر بذلك — مهما تباينت طريقة وصفه له — لن يكون أبداً ممن يحفلون كثيراً بالميتافيزيقا» (١٤).

ولكن على الرغم من أن البُعد الشخصي، بل حتى والديني، يصبح بالغ الأهمية في ذلك الضرب من المعرفة الذي نسميه بالميتافيزيقا، فإنه يترتب على ذلك استحالة الحديث عن المعرفة. صحيح أن الوجودي يعترف، بأن المرء لا يستطيع أن يزعم أن لهذه المعرفة طابع الشمول العلمي، فالميتافيزيقا مشروطة بمجرى التاريخ، وبوجهة نظر متناهية، بل وبشخصية الميتافيزيقي ذاته ورهافة حسه أو عدم رهافته. وليس ثمة انطولوجيا نهائية أو تامة. غير أن ومضة الاستبصار الأنطولوجي يمكن أن تُعد أثمن ما نمتلكه من معرفة. وعلى الرغم من أنه لا يمكن إثبات حقيقتها بطريقة موضوعية، فإنها صادقة بقدر ما تؤدي إلى تفسير أكثر اكتمالاً لوجود الأشخاص الذين يقولون بها. وأنا لا أعني بذلك أنها مجرد شيء «مفيد للحياة» أو أنه ينبغي أن يُحكم عليها بطريقة برجماتية خالصة، وإنما أعني أنها تزودنا بأساس لبناء من المعقولة والمعني يزداد اتساعاً باستمرار، ومع الاتساع المستمر لهذا البناء تكتسب الانطولوجيا ذاتها دعائمها*.

إن الميتافيزيقا هي البحث عن حقيقة نهائية، ويقول الدين إن هذه الحقيقة النهائية هي الرب. ولقد حاول الميتافيزيقيون، أحياناً،

* لاحظ الدور المنطقي: الانطولوجيا الوجودية تقوم أساساً لبناء من المعقولة والمعني وهذا البناء يدعم أساس الانطولوجيا (المترجم).

البرهنة على وجود الله. كما أقاموا، أحياناً أخرى، ميتافيزيقا لا تعترف بالألوهية. وبالطبع كثيراً ما قيل إن رب الفلاسفة ليس هو نفسه رب الدين، وهي عبارة تتفق تماماً مع روح الوجودية، ذلك لأن الوجودي إذا كان يتحدث عن الرب فهو لا يتحدث عنه على أساس برهان عقلي يثبت وجوده بل نتيجة للتفكير في معنى الوجود الانساني عندما يستكشف هذا الوجود حتى أبعد حدوده.

ويتحدث بعض الوجوديين بالفعل عن الرب، وبعضهم لا يفعل ذلك، وهانحن نعود مرة أخرى الى التفرقة بين الوجودية المتدنية (التي يمثلها كيركجور، ومارسل، وبوبر، وآخرون)، والوجودية غير المتدنية (التي يمثلها سارتر، وكامي). ولقد سبق أن قلتُ إن هذه التفرقة ينبغي ألا تُضفى عليها صبغة مطلقة، وفي اعتقادي أن مناقشتها في الفصل الحالي قد أوضحت استحالة وضع قسمة قاطعة تنسب الاعتراف بالألوهية لبعض الوجوديين، وعدم الاعتراف بالألوهية لبعضهم الآخر، فالوجودية تعيش، نتيجة لنفس طريقة معالجتها للمشكلة في توتر بين الايمان والشك، فايان كيركجور هش ينطوي على غاطرة، بينما عدم تدنٍ «كامي» يتضمن عناصر الايمان، ذلك لأنه لو كان كل شيء مجرد عبث لا معنى له، لما كان هناك معنى للتمرد ضد معاملة الانسان كشيء.

إن معنى الألوهية في الميتافيزيقا الوجودية ينبغي أن يتوحد مع مصادر النعمة والدينونة التي تمس الانسان في أعمق مستويات وجوده. والتفرقة بين الوجوديين المتدنيين وغير المتدنيين ينبغي ألا ينظر اليها من حيث ايمانهم أو عدم ايمانهم بوجود كائن متعال يجاوز العالم الحسي (وهو المعنى الذي تتخذُه الألوهية في معظم المذاهب الميتافيزيقية التقليدية) بل في اعتقادهم بأن التفسير الأساسي للوجود الانساني

يكمن في وجود أو عدم وجود معنى له، وفي وجود عناية الهية أو عبث. وهاهنا يمكن أن نستعيد فكرة «ريكور» القائلة بأن الاختلاف قد يُعتبر عن التقابل بين غربة الوجود عنا أو قرابته لنا، وهو تقابل كان معروفاً منذ وقت طويل في اللاهوت باسم التقابل بين الطريق السلبي وطريق التشبيه.

ولقد كانت ليسبرز وهيدجر أهمية خاصة في إثبات أن التفرقة بين الاعتراف أو عدم الاعتراف بالألوهية، في الوجودية ليست قاطعة على الإطلاق. وأنها قد غيّرت تماماً في شكل النقاش التقليدي حول وجود الرب، ذلك لأن هذين الفيلسوفين يقفان إلى حد ما بين الذين يعترفون صراحة بوجود الرب، والذين ينكرون هذا الوجود صراحة. فلا «العلو» عند يسبرز، ولا «الوجود» عند هيدجر يمكن أن يكون له نفس معنى «الألوهية»، بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة. ومع ذلك فليس أي منهما منكراً للألوهية، لأن «العلو» و«الوجود» — بالمعنى الشامل يتسمان بسمات شبه الهية. وهما يذكراننا بالرب Deitas الذي تحدث عنه «مايستر ايكهارت» وميّزه عن المعبود، أو يذكراننا بالرب الذي يجاوز كل تأليه الذي تحدث عنه «بول تليش». وليس غريباً أن يرفض هيدجر وصفه بأنه معترف بالألوهية أو منكر لها. والواقع أن الوجودية عندما تتطور إلى انطولوجيا توحى بإمكانات جديدة لفكرة الرب، وربما كانت هذه الإمكانيات أكثر تطوراً من مفهوم الألوهية التقليدي، غير أن الوجودية لا تحل الغموض النهائي للعالم أكثر مما تفعل أية فلسفة أخرى.

٤ — مصير الفرد

إذا كان البحث عن حقيقة نهائية، والنقاش الذي لا نهاية له حول طبيعة الله، هو مشكلة من أعظم مشكلات الميتافيزيقا، فإن

هناك مشكلة أخرى هي الرغبة في معرفة المصير النهائي للفرد، والآمال، والتأملات المتعلقة بالخلود. وينظر عادة الى هاتين المشكلتين على أنهما مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، فالجواب الايجابي عن إحداها يتضمن، عادة، جواباً ايجابياً عن الأخرى، لكن ما هكذا كانت الحال دائماً، ويبدو أن الأهمية الوجودية لهاتين المشكلتين تختلف من شخص الى آخر، فمن الناس من ينتشي بالله بحيث يكون الله عنده كل شيء ولا يهتمه مصير الفرد في شيء، فهو يود أن يفنى الفرد في الرب ان كان ذلك يُسْثري وجوده بأية طريقة من الطرق. وهناك آخرون ينكرون وجود الرب لكنهم يؤمنون ايماناً مشوباً بخلود النفس الفردية (ومن الأمثلة الشهيرة الفيلسوف الانجليزي مكتجارت).

قد يتوقع المرء أن يكون الوجوديون قد انشغلوا كثيراً بمشكلة المصير النهائي للفرد ماداموا يؤكدون تفرده واستحالة استبدال غيره به، لكن ذلك غير صحيح، صحيح أن بعضهم يؤمن بضرب من الخلود، وهذا ما فعله كيركجور. يقيناً، فهو يتصور الانسان على أنه مركب من الزماني والأزلي. كما أن «برديايف» ينكر الخلود الميتافيزيقي أو الطبيعي ولكنه يؤمن بإمكان الوصول الى ضرب من الوجود البشري يتمكن من «الانتصار على الموت». غير أن الموقف الأقرب الى النموذج الوجودي هو ذلك الذي يرى في الموت حداً نهائياً. ولقد سبق أن رأينا الدور الهام الذي تلعبه فكرة الموت في فكر رجال مثل «هيدجر» و«سارتر» و«كامي» فالموت عندهم هو الذي يشكل، قبل أي شيء آخر، التناهي البشري. ولقد أدت سيطرة الموت على تفكيرهم الى نغمة كئيبة في فلسفاتهم، ولكنهم حتى هؤلاء يبحثون عن ضرب من «الحياة الأزلية» وسط الزمانية، وذلك في سياق سعيهم الى تجاوز التعاقب الزائل للوجود البشري.

ان هناك، فيما أعتقد، اعتبارين ينشآن عن الفلسفة الوجودية ويؤثران في مشكلة المصير النهائي للفرد. وهذان الاعتباران لا يشبهان بأي معنى «أدلة» الخلود بالمعنى التقليدي، بل هما ببساطة، مؤثران لا يلزمائنا بقبولهما. لكنني أعتقد أن لهما دلالة واضحة واثما يعطينا أملاً معقولاً في أن الفرد الذي يمكن لا أن يستبدل به غيره لن يكون مصيره الضياع الكامل.

الاعتبار الأول يتعلق بامتلاء الوجود البشري، فالحياة في الانسان ليست بيولوجية أو كمية فحسب، واثما هي تتعرض لتحولات كيفية تواكبها رغبة في التحرر مما هو زائل، وادامة «اللحظة» الثرية الممتلئة. ولقد كان لدى بعض هؤلاء الفلاسفة على الأقل، شعور عميق أن الحياة بهذه الكيفية لا يمكن أن تفتى. ولقد عبر أوانامونو «بصمه خاصة تعبيراً كلاسيكياً عن هذا الشوق المشوب للأزلية» ان الشعور بأن العالم الزائل غرير يشعل الحب في قلوبنا، وهو الشيء الوحيد الذي ينتصر على كل ماهو زائل وغرير، الشيء الوحيد الذي يملأ حياتنا من جديد ويجعلها أزلية.. والحب، عندما يكافح خاصة ضد المصير، يغمرنا بالشعور بأن عالم الظواهر هذا زائل، ويجعلنا نلمح عالماً آخر يقهر فيه المصير وتكون الحرية هي القانون (١٥). وهكذا فإن هذه الرغبة المشبوبة للقلب هي التي تسود مهما يكن ما تقوله ضدها «مبررات العقل». فأوانامونو يقول: دعونا نستحق الخلود على الأقل. فاذا لم يكن لنا نصيب في شيء سوى العدم فان ذلك يعني ادانة للكون نفسه: «إذا كان العدم هو وحده الذي ينتظرنا، فلنعمل بحيث يكون ذلك قَدراً ظالماً» (١٦).

أما الاعتبار الثاني فتحليلي أكثر منه عاطفياً، وهو يعتمد على القول بأن التحليل الوجودي يكشف في الانسان ماهية منبثقة لا يمكن

أن تتحقق داخل حدود حياته الدنيوية. وتشير، من ثم، الى إمكان التحقق بعد الموت. وعلى الرغم من أن اللاهوتي الألماني «ف. باننبرج W.Pannenberg» لا يُعدُّ وجودياً، فإنه يستخدم مع ذلك تحليلاً فينومينولوجياً لمعنى الأمل في الوجود البشري ليدعم الإيمان بما يسميه «بالقيامة» لا الخلود وهو في ذلك يقول: «إن فينومينولوجيا الأمل تشير الى أن من ماهية الوجود البشري الواعي أن يأمل في حياة بعد الموت». ويعتمد «باننبرج»، من ناحية، على وعي الإنسان بالموت، وذلك لأن الوعي بالموت بوصفه حداً هو كذلك قدرة على تصور شيء يتجاوز هذا الحد، كما يعتمد، من ناحية أخرى، على انفتاح الإنسان وتجاوزه لذاته الذي يدفعه الى تجاوز أية حالة من حالاته الراهنة. وهكذا يتضح أن طريقته في التدليل مستوحاة من عنصرين أساسيين في تفكير الفلاسفة الوجوديين. (١٧).

قد يرد المرء بالطبع على أونامونو بالقول إن الكون جائر، ويرد على باننبرج، بأن ماهية الإنسان لا يمكن أن تتحقق وأنها تصاب بأحباط ذاتي، وهذا ممكن. وقد يكون امتلاء الحياة وظاهرة الأمل مرشدين ومهيين لمصير الإنسان النهائي. غير أن من الواضح، فيما يبدو، أن مشكلة المصير الفردي هذه لا يمكن أن تنفصم عن مشكلة الحقيقة النهائية، فلو كان الكون عبثاً وبغير رب لما كان هناك مصير نهائي للفرد. لكن إذا كان الكون يمثل مساراً ذا معنى يحقق فيه الرب والعلو، ممكنات خلاقة في الموجودات المتناهية، فعندئذ سيكون من المعقول أن نأمل في أن أي شيء ذي قيمة يتحقق على هذا النحو لن يضيع في النهاية.

* * * *

الفصل الرابع عشر

التأثير الوجودي في ميداني الفنون والعلوم

- ١ - الفلسفة والثقافة
- ٢ - الوجودية، وعلم النفس العام، والطب النفسي
- ٣ - الوجودية والتربية
- ٤ - الوجودية والأدب
- ٥ - الوجودية والفنون البصرية
- ٦ - الوجودية واللاهوت

١ - الفلسفة والثقافة

ما هي علاقة أية فلسفة بالثقافة التي تنمو فيها؟ سؤال ليس من السهل الإجابة عليه، وهناك، في يومنا الراهن، مناقشة متجددة حول المسؤولية الاجتماعية للفيلسوف. أما فيما يتعلق بالوجودية فإن العلاقة متبادلة، فيما يبدو، بينها وبين الثقافة السائدة. فالوجودية، من ناحية، تعبر بصورة عقلية صريحة عن تيارات تسري في أعماق الثقافة المعاصرة، والمسح التاريخي الذي قمنا به قرب بداية هذا الكتاب يعطينا الدليل على ذلك، وللوجودية، من ناحية أخرى، ضرب من الوظيفة التنبئية، فهي تنقد الكثير مما هو قائم في العالم المعاصر، وتنقد بصفة خاصة كل ما يبدو أنه يهدد إمكان وجود إنسانية أصيلة.

هذا القول هو، بالطبع، اعتراف بازدواجية الاتجاه في ثقافتنا الحاضرة ففيها الكثير من النزعات المتصارعة، وهي يقيناً، لا تؤلف وحدة.

ومن الوسائل التي يمكن بها الحكم على أهمية الوجودية، (أو أية فلسفة أخرى) البحث في مدى نجاحها في كسر اطار الدوائر الضيقة التي ينحصر فيها الفلاسفة المحترفون، لتمارس تأثيراً ثقافياً أوسع، إما بالمساعدة في التعبير عن روح الثقافة، أو بتقدها. ولو حكمنا بهذا المقياس لكان لا بد من اعتبار الوجودية باللغة الأهمية حقاً، فأثر الوجودية بارز جداً في الكثير من أفرع المعرفة، وفي العديد من الفنون على أن هذا لا يعني في كل الأحوال، بالطبع، أن عالم النفس أو الروائي، مثلاً قد درسوا الفلسفة الوجودية عن وعي ثم راحا يطبقانها بعد ذلك في عملهما (رغم أن ذلك يصدق على حالات كثيرة)، «فوجودية» الروائي أو التربوي قد نشأت في بعض الحالات مستقلة عن البحث الفلسفي الرسمي، وكانت تعبيراً موازياً عن نفس المواقف

التي ظهرت في الأزمنة الحديثة.

وسوف نتعرف، في الفصل الحالي، على مجموعة من أهم المجالات التي ظهر فيها الأثر الوجودي وهي علم النفس العام (بما في ذلك الطب النفسي) والتربية والأدب، والفنون البصرية، والأخلاق، واللاهوت. ولا شك أن المرء يستطيع أن يمد المسح الى مجالات أخرى، لكن ربما كانت المجالات التي ذكرتها هي أكثرها وضوحاً، ولقد تسربت الأفكار الوجودية، بصفة خاصة، الى علم النفس، والأدب، واللاهوت، وكان تأثيرها في هذه الميادين موضوعاً لكتابات كثيرة جداً، ولن أستطيع هنا الا أن أكشف النقاب عن المجالات المختلفة فحسب، لكنني سوف أشير الى كُتّاب عديدين يمكن للقارئ المهتم بالموضوع أن يجد في أعمالهم مناقشة أوسع، وتعرض قائمة المراجع في نهاية الكتاب مجموعة أخرى من المؤلفات التي تتصل بموضوعات هذا الفصل.

٢ - الوجودية، وعلم النفس العام، والطب النفسي

من أهم التأثيرات التي مارستها الوجودية على فروع المعرفة الأخرى تأثيرها على علم النفس العام وتطبيقه في الطب النفسي، فقد نشأت مدرسة جديدة تماماً في الطب النفسي الوجودي.

ولقد سبق أن ذكرنا من قبل أن التحليل الوجودي الذي اتبع المنهج الفينومينولوجي يختلف عن علم النفس. ولقد كان في ذهننا، بالطبع، علم النفس التجريبي الذي حاول، بقدر استطاعته، أن يجعل من علم النفس علماً طبيعياً. غير أن بعض علماء النفس يعتقدون الآن أن محاولة جعل علم النفس مسيراً لمناهج العلوم الطبيعية كانت محاولة خاطئة، أو أنها، على الأقل، لم يكن لها سوى نفع ضئيل. بل

أكثر من ذلك يعتقد بعض علماء النفس أن الوجودية تقدم طريقة لفهم طبيعة الذات والشخصية في حالتها الصحية والمرضية معاً، أفضل من الطرق القديمة، بما فيها الطريقة الفرويدية Freudian. وسوف نهتم أساساً في بقية هذا القسم بعلماء الطب النفسي الوجودي هؤلاء.

يمكننا أن نبدأ بأن نشير إلى أن بعض الفلاسفة الوجوديين أنفسهم كانوا مهتمين اهتماماً شديداً بعلم النفس العام والطب النفسي. وقد سبق أن ذكرنا أن كارل يسبرز بدأ حياته طبيباً نفسياً، وأن أول كتاب رئيسي له كان «علم النفس المرضي العام». ولقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن الوجود البشري لا يمكن أن يتموضع وأن يتحول إلى معطيات علمية، بل إن ما ينبغي علينا أن ندرسه في هذا الوجود هو «شكل السلوك الداخلي، وفهم الذات، واتقاء الذات، واستملاك الذات». ولقد كان لجان بول سارتر اهتمام شديد كذلك بعلم النفس، وكتب في هذا الموضوع دراسات جيدة. وقد وضع في نهاية كتابه «الوجود والعدم» «المخطوط العامة لتحليل نفس وجودي»، ذهب فيه إلى أن الرغبة في الوجود، التي تنشأ من افتقار ما هو لذاته Pour-coi للوجود أهم من الليبدو Libido الذي تركز عليه تحليل فرويد (٢).

ولقد كانت بالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة هناك مجموعة من العلماء انصب اهتمامها الأول على علم النفس والطب النفسي، وتشكل فهما لهذين الموضوعين بأفكار مستمدة من فلسفة الوجود. وأهم ممثلي هذه المدرسة الفكرية، الأطباء النفسيون السويسريون: لودفيج بنز فانيجر Ludwig Binswanger المولود عام ١٨٨١ ومدارد بوس Medard Boss المولود عام ١٩٠٣، وفي الولايات المتحدة اتخذ رولو ماي Rollo May المولود عام ١٩٠٩ موقفاً مماثلاً، وكذلك فعل في بريطانيا ر. د. لينج

وعلى الرغم من أن كلاً من «بنزفانجر Binswanger و«بوس Boss»، يربط ارتباطاً وثيقاً بفرويد Freud، وعلى الرغم من أن جميع أعضاء هذه المدرسة يتحدثون عن «فرويد» باحترام، فإنهم انتقدوا ذلك الضرب من الذات أو الشخصية التي درسها فرويد، فهم يعتقدون أن التحليل النفسي عند فرويد شارك في الخطأ الذي وقع فيه علم النفس التجريبي التقليدي عندما حاول تصور الشخص في إطار مصطلحات ميكانيكية دون مستوى الشخصية. فيذهب «بوس Boss»، مثلاً إلى أن فرويد كان ينظر إلى الوجود البشري على أنه جهاز نفسي شبيه بالتلسكوب (المرب) «ويتساءل «كيف يمكن لجهاز نفسي شبيه بالمرب، أو جهاز لبيدي»^١، منظم لنفسه أن يكون قادراً على ادراك أي شيء أو فهم معناه، أو أن يحب شخصاً أو يكرهه؟» (٣). ويروي «بنزفانجر» حواراً دار بينه وبين فرويد ذهب فيه إلى أن المحلل النفسي لا بد له من أن يعترف بالروح كما يعترف بالفريزة على حد سواء. فأجاب فرويد اجابة أدهشته اذ قال «ان الجنس البشري كان يعلم باستمرار أنه يمتلك روحاً، وأن عليّ أن أبين أن هناك أيضاً غرائز وأن على المرء أن يبدأ من نقطة ما، ولا يتقدم إلى الامام الا ببسط شديد» ويتساءل «بنزفانجر» عما اذا كان ينبغي علينا أن نتحرك إلى الأمام عن طريق «توسيع» الاطار الفرويدي بحيث تأخذ الروح مكانها جنباً إلى جنب مع الغرائز. ثم يستطرد فينقد «التأثير المشثوم» الذي نشأ عن النموذج الفرويدي وأعني به

• الليبدو Libido اسم مشتق من اللفظ اللاتيني Libet ومعناه اشتهى الشيء، ويطلق على الرغبة لا سيما الجنسية أو الجنسية وقد استخدمه «فرويد» للدلالة على الفريزة الجنسية والطاقة النفسية والوجدانية بعفّة عامة. (المترجم).

زوال شخصية الانسان، ولقد أصبح زوال شخصية الانسان هذا، في الوقت الحالي، من القوة بحيث لم يعد في استطاعة الطبيب النفسي (أكثر من المحلل النفسي ذاته) أن يقول ببساطة «أنا»، (أو «أنت» أو «هو»)، أريد أو أرغب .. الخ — وهي العبارات الوحيدة التي تناظر الواقع الظاهر. بل ان تركيباته النظرية تفرض عليه أن يقول بدلاً من ذلك إن «أناي» my Ego (أو «أناك، أو «أناه») ترغب في شيء ما. (٥).

أما ر.د. لينج R.D.Laing، الذي انصبت دراساته أساساً على انفصام الشخصية، فقد وجد عيين رئيسيين في اللغة التقليدية (ومن ثم في مجموعة المفاهيم) التي تستخدم في وصف المرضى النفسانيين، أولهما أن المصطلحات الفنية تمزق المرضى أنفسهم أشلاء، حتى يصبح من الصعوبة بمكان أن يستعيد الطبيب النفسي الذات بتمامها وكما لها، وهو ما كان ينشده. «بدلاً من الرابطة الأصلية» بين «أنا»، و«أنت» نتناول الانسان المفرد في عزلة، ونضع مفاهيم تُعبر عن جوانبه المختلفة، هي «الأنا»، و«الأنا الأعلى»، و«الهو» Id (٦).

أما العيب الثاني فهو أن هذه اللغة تسير على افتراض ضمني هو أن المريض لا بد أن يوصف وكأنه «آلية» (ميكانيزم) من نوع ما. والواقع أن كثيراً من مرضى لينج Laing المصابين بانفصام الشخصية كانوا يتصورون أنفسهم كأنهم أجهزة، أو آلات، أو انسان آلي، أو ما شابه ذلك، وكانت مشكلة الطبيب النفسي هي أن يعيد اليهم الشعور بأنهم أشخاص حقيقيون. ويقول لينج إن الأشخاص الذين يعتقدون في أنفسهم أنهم أجزاء من آلة «ينظر اليهم بحق على أنهم مجانين» لكنه يتساءل، «ومع ذلك فلماذا لا ننظر أيضاً الى النظرية التي تسعى الى أن تحمّل الأشخاص الى آلات أو حيوانات على أنها نظرية مجنونة كذلك؟» (٧).

واذن، فالمطلب الذي يسمى اليه هؤلاء الأطباء النفسانيون الوجوديون هو اقامة «علم أصيل للأشخاص» (لينج) أو «علم نفس حقيقي» (بنز فاجنر) ولقد وجد بنز فاجنر وبوس، مع اختلافات فيما بينهما، في التحليل الوجودي عند هيدجر الأساس الراسخ لاقامة علم للأشخاص، فقد كتب بوس Boss يقول «ان الأهمية الكبرى، لتحليل الموجود البشري بالمعنى المستخدم في الانطولوجيا الأساسية عند مارتن هيدجر تكمن في أنه يساعدنا على التغلب على عيوب التصورات الانثربولوجية الأساسية في تفكيرنا السيكلولوجي، وهي عيوب جعلتنا نسير بالفعل، حتى الآن، في ظلام دامس» (٨). أما رولو ماي Rollo May فهو مدين بالشيء الكثير لأعمال اللاهوتي الفيلسوف بول تليش Pql Tillich الذي يصل كتابه «الشجاعة في أن تكون The Gourage to Be» الى الحدود التي يتلاقى عندها التحليل النفسي، والوجودية واللاهوت. وكذلك أفاد لينج Laing من كثير من الفلاسفة، وضمنهم هيدجر، وكيركجور، وميرلو بونتي، وسارتر، وماكمري. ولقد كانت فكرته عن «عدم الأمان الأنطولوجي» Ontological Insecurity تأليفاً بين استبصارات مستمدة من فلاسفة متعددين، وهي تمثل أداة للربط بين تحليلات الوجود اليومي التي صادفتها في فصولنا السابقة بدءاً من الحالات الغريبة التي وجدت عند شخصيات مثل: هامان وكيركجور، وكفكا Kafka حتى الاضطرابات المرضية «للذات المنقسمة».

هذه الفقرات، رغم إيجازها توضح، التأثير الخصب الذي كان للوجودية على علم النفس والطب النفسي مما يجعل المرء يتوقع تطورات أبعد في هذين المجالين. وهناك أخطار، بالطبع. وقد أشار رولو ماي Rollo May، عن حق، الى بعضها لا سيما «النزعة المعارضة للعلم عند بعض الأطباء النفسانيين الوجوديين» (٩). فليس هناك طريق واحد

للمعرفة، وكل نظرية جديدة مخوفة بمخاطر التشويه والمبالغة، لكن لا بد لكل علم أن يتعرف على خصوصيات الموضوع الذي يدرسه، وعلماء النفس الوجوديون يناضلون لحل أعقد المشكلات جميعاً: المعرفة العلمية بالناس.

٣ - الوجودية والتربية

ليس ثمة سوى مسافة قصيرة بين تأثير الوجودية في علم النفس وتأثيرها في ميدان التربية، فليس من الغريب أن تكون للوجودية نتائج بالنسبة الى العملية التربوية ذلك لأن كلمة يربي to educate (وهي باللاتينية educare) تعني (في أصلها الاشتقاقي) يظهر أو يخرج، أي أن التربية بأوسع معانيها هي العمل على اظهار امكانيات الشخص وكلمة «الوجود البشري Ex-sistence» تعني الخروج أو الانطلاق نحو امكانيات المرء، فالتربية لا تعني أقل من أن نترك المرء «يوجد»، أي يخرج عن حالته الراهنة ويعلو عليها الى المجال الوجودي الذي يصبح فيه ماهو، أعني شخصاً فريداً.

والحق أن الاهتمام بترك الفرد يوجد في فرديته ليس أمراً جديداً، فقد سبق أن لاحظنا أن نظرة منهج التوليد عند سقراط الى التربية كانت تحمل سمات وجودية ولقد كانت هناك في الأزمنة الحديثة كذلك، فلسفات تربوية تجنببت النزعة التسلطية وتبنت مواقف «متساهلة» بدرجات متفاوتة، تسمح للطالب أن يكون ذاته. لكن يصعب القول بأن تصور الانسان الكامن خلف هذه المواقف كان تصوراً وجودياً، بل انها في الواقع تتراوح ما بين النزعة اللاعقلية عند رودلف شيتنر Rudolph Steiner الى النزعة الطبيعية عند جون ديوي.

أما الوجودية فتقدم نموذجاً جديداً، ومصطلحات جديدة، لتطوير

نمط انساني من الفلسفة التربوية، كما يبدو أن مثل هذه الفلسفة تتطلبها ظروف عصرنا. اذ من السهل أن يجد الطالب نفسه، في الجامعات الضخمة والمدارس الشاملة في مجتمع جماهيري، ضائعاً ومغترباً أو خاضعاً لضغوط ملزمة تبدو وكأنها مصرة على ألا تسمح له بأن يكون ذاته. ولا شك أننا نرى هنا أحد مصادر السخط في الأوساط الطلابية. ومن هنا كان من المطلوب إيجاد فلسفة تربوية تعمل حساباً أكبر للفرد (وأغلب الظن أن هذا هو ما تفعله الفلسفة المتأثرة بالوجودية). وسوف تساعد مثل هذه الرؤية أيضاً في تصحيح الاتجاه الى المبالغة في نزعة المساواة Egalitarianism الموجودة في التخطيط التربوي الحديث، وما ينتج عنه من هبوط مستوى الانجاز، ذلك لأن هذه الرؤية سوف تعطي مجازاً أوسع للتطوير الكامل لتفوق الأفراد الموهوبين الذين ستزداد الحاجة اليهم في مجتمع التكنولوجيا.

وعلى قدر ما أعلم فإن الشكل الكامل للنظرية الوجودية في التربية لا يزال في دور الانبثاق، لكن هناك أفكاراً هامة تظهر في هذا المجال ونستطيع أن نذكر على سبيل المثال أعمال دواين هوبنر Dwayne Huebner الأستاذ بكلية المعلمين في نيويورك. في مقال عنوانه «المنهج بوصفه اهتماماً بزمانية الانسان» ينظر الى الطالب بوصفه الموجود «القادر على تجاوز ما هو عليه ليصبح مالمس عليه». فلا بد أن يصمم المنهج من منظور هذا التجاوز الزماني للذات، في حين يتصور المعلم على أنه هو الذي يساعد على القيام بعملية التجاوز الذاتي هذه. ويوضح «هوبنر» أفكاره بتفصيل أكثر، في مقال آخر عنوانه: «اللغة والتدريس: تأملات حول التعليم في ضوء كتابات هيدجر عن اللغة». اذ نظر الى التعليم على أنه نمط من «الوجود مع»، نمط ايجابي للانشغال بالآخر يقفز فيه المرء أمام الآخر لكي يفتح له امكانياته،

لكنه لا يقفز قط من أجل الآخر، إذ أن ذلك يعني حتماً حرمانه من امكانياته. وهذا الوجود مع الآخر يقتضي بدوره استخداماً أصيلاً للغة، وتشير هذه الملاحظات الى بعض من الامكانيات التي تكمن في تطبيق التحليل الوجودي على التربية.

٤ - الوجودية والأدب

يكشف عنوان هذا القسم عن مجال واسع جداً لا نستطيع الا أن نأخذ عنه لمحة سريعة، ذلك لأن الوجودية بتأكيداتها لما هو عيني، تستطيع أن تعبر عن نفسها في المسرحيات والروايات تعبيراً، ربما كان أقوى من البحوث الفلسفية. ولقد أدرك بعض أقطاب هذه المدرسة، عن وعي، هذه الحقيقة، وأبرزوا قدرتهم بوصفهم كُتّاباً مبدعين على نحو ما أبرزوها بوصفهم فلاسفة: وربما كان «كامي»، «وسارتر»، و«مارسل» أمثلة شهيرة على ذلك. ولا بد أن تكون مؤلفات أدبية مثل «الطاعون» و«الغشيان» و«جلسة سرية» قد حملت تعاليم الوجودية الى آلاف مؤلفة من البشر لا يقرأون بحثاً فلسفياً متخصصة قط.

لكننا في مجال الأدب، بصفة خاصة، نصبح على وعي بالتأثير المتبادل الذي سبق أن ذكرناه في الفقرات الاستهلاكية من هذا الفصل. لقد كان هناك إنتاج أدبي كبير يستقل عن أي أثر فلسفي مباشر أو غير مباشر للوجوديين، لكنه كان مع ذلك «وجودياً» في اتجاهاته، وكان أحياناً يؤثر في الفلاسفة. ولتذكر هنا على سبيل المثال، تأثير شعر «هولد رلين» في هيدجر. غير أننا ينبغي أن نكون على حذر فلا نجمع بغير تمييز أي أدب تصادف أن نفد الى أعماق مشكلات الوجود البشري، ونصفه بأنه «وجودي»، والا وقعنا في خطر تفريغ اللفظ من أي مضمون ذي مغزى. وإذا كنا سنغامر بالحديث عن التأثيرات الوجودية في الأدب، فعلينا أن نشير الى شيء محدد بدلا

من أوجه التشابه الغامضة التي قد تقع مصادفة بين فهم الأدباء
للإنسان، وفهم الفلاسفة الوجوديين له. وينبغي أن نحصر أنفسنا في
ذلك الانتاج الأدبي الذي يسوده ما أسميناه «بالموضوعات المتكررة»
في الوجودية. أعني موضوعات مثل: الحرية، والقرار، والمسئولية.
والأهم من ذلك موضوعات مثل: التناهي، والاغتراب والذنب،
والموت، وأخيراً، وليس آخراً، ذلك الشعور الحاد الغريب الذي لا
يمكن تعريفه والذي ظهر بوضوح عند معظم الوجوديين ابتداء من
كيركجور. وأعتقد أننا نجد مؤشراً مفيداً في عبارات لينول تريلنج
Lionel Trilling التي تقول:

«إذا قارنا بين شكسبير وكفكا، بغض النظر عن درجة عبقرية كل
منهما، ونظرنا اليهما من زاوية واحدة فقط هي أنهما يعرضان عذاب
الإنسان واغترابه الكوني، لكان عرض كفكا أكثر شدة وكثافة
واكتمالا. والواقع أن السبب الذي قد يجعل هذا الحكم صحيحاً هو
بالضبط أن الاحساس بالشر عند كفكا لا يناقضه الاحساس بالهوية
الشخصية. لقد كان عالم شكسبير، ومثله في ذلك مثل عالم كفكا
تماماً، هو بعينه زنزانة السجن التي قال بسكال إنها هي العالم، وهي
الزنزانة التي يساق منها النزلاء، يومياً الى الموت. ويفرض علينا
شكسبير، تماماً كما يفعل كفكا، اللامعقولة القاسية لظروف الحياة
البشرية، فهو يقدم إلينا رواية يرويها معتوه، وآلهة صيبانية تعذبنا لا
من أجل العقاب بل على سبيل اللهو والتسلية. ويثور شكسبير، كما
يثور كفكا، بسبب الرائحة الكريهة المنبعثة من سجن هذا العالم، ولا
شيء يميزه كما يميزه تصويره للغثيان. غير أن الصُّحبة في زنزانة شكسبير
أفضل بكثير منها عند كفكا. فالقادة العسكريون والملوك، والعشاق
والمهرجون، عند شكسبير يتميزون بالحياة والاكتمال قبل موتهم. أما

عند كفكنا قبل أن يصدر الحكم بوقت طويل، وحتى قبل أن تبدأ إجراءات المحاكمة المشتومة بوقت طويل كان هناك شيء مرعب حدث للمتهم» (١١).

في اعتقادي أن هذه العبارات توضح، إلى حد ما، لماذا يمكن للمرء أن يقول عن كفكا إنه وجودي، ولا يقول ذلك عن شكسبير. فيبدو أن الوجودي في القرنين التاسع عشر والعشرين يشعر بأزمة وبتهديد، ويتمزق، واغتراب، وهي مشاعر جديدة في شدتها التي تبعث الرجفة. ولقد لاحظ «وليم باريت William Barret» وهو يكتب عن هذه الأزمة «أن صورة الإنسان الحديث تكمن في بيت الشعر الذي قاله ت.س. اليوت T.S.Eliot. «الناس قصاصات من ورق، تذروها الرياح الباردة»..» (١٢). فلنرجع لحظات قليلة إلى «يوهان كريستيان فردريش هولدرلين Johann Christian Friedrich Holderlin» (١٧٧٠ — ١٨٤٣) الذي يمكن أن يُنظر إليه على أنه رائد المزاج الوجودي الحديث في الأدب، فهو في بداية القرن التاسع عشر يعبر عن ذلك التغير المزاجي الذي عبر عنه نيتشه تعبيراً فلسفياً «أعني زيادة الاحساس بالاغتراب، والضياع في الكون. ولقد أدى به احساسه الخاص «باللأمان الانطولوجي» — إذا استخدمنا تعبير لينج — كما أدى بنيتشه، إلى الجنون. وهو يُعتبر في قصيدته «خبز وخمر» عن هذه الحالة الوليدة تعبيراً يكاد يكون غنوصياً على النحو التالي:

«لقد جئنا، يا صديقي، هنا متأخرين.
صحيح أن الأرباب تعيش، لكن في عالم آخر فوق رؤوسنا.
وهي تعمل بلا انقطاع، لكنها، فيما يبدو، لا تحفل، بما إذا كنا
نعيش، هذا هو مدى اهتمام الموجودات السماوية، ألا ترى أنه منذ

مدة، وهي تبدو لنا أمداً طويلاً، تسحب كل أولئك المفضلين في حياتنا، الى أعلى.

عندما أشاح «الأب» بوجهه عن الانسان.
ونخيم الحزن على الأرض كلها. «(١٣).

هذه الكلمات لا تقول، حقاً، بموت الرب، وانما تقول انه غائب وصامت، فالأب أشاح بوجهه عن الانسان. ويشعر الانسان بوحشة حادة، كالقادم الذي يأتي متأخراً الى مسرح كان من قبل يفيض بالمرح ولكن الحزن أصبح يخيم عليه، وذلك لرحيل أولئك الذين أشاعوا فيه المرح. ولقد عالج هولدرلين هذه الموضوعات، وموضوعات مماثلة، في قصائد أخرى كثيرة، لكن ليس ثمة مجال للتوسع في هذه المناقشة هنا.

لقد سبق أن أشرت الى روايتين روسيتين عظيمتين قدمتا في القرن التاسع عشر بعض الموضوعات الوجودية وهما: بحث تولستوي للموت في رواية «موت ايفان ايلفيتش» وبحث تورجنيف للعدمية في روايته «الآباء والأبناء». لكن لا شك أن أعظم عرض أدبي للوجودية هو ذلك الذي قدمه في عصرهما مواطنهما «فيودور دوستويفسكي (١٨٢١ — ١٨٨١) لا سيما في أعمال مثل «الأخوة كرامازوف» و«مذكرات من باطن الأرض». ولقد أعلن «فالتر كاوتمان» ان القصة الأخيرة تتضمن «أفضل افتتاحية للوجودية كتبت على الإطلاق» ثم يستطرد قائلاً «فهاهنا تعرض بقوة ورهافة اعجازية تلك الموضوعات الرئيسية التي نستطيع التعرف عليها عندما نقرأ كل من يسمون بالوجوديين الآخرين ابتداء من كيركجور حتى كامو» (١٤).

ولقد تحول هذا الجدل الرقيق الذي شقه هؤلاء الكتاب في «عصر التقدم» الى طوفان وسط مظاهر خيبة الأمل التي سادت القرن العشرين. وربما كان «فرانز كافكا Franz Kafka (١٨٨٣ — ١٩٢٤)

أعظم الكُتّاب الوجوديين جميعاً. فأين يمكن، مثلاً، أن نجد عرضاً لفكرة «الارتقاء» أشد حيوية مما نجده في قصته المحاكمة، حيث يجد الإنسان نفسه، فجأة، ماثلاً أمام المحكمة، ولا يستطيع حتى أن يكتشف طبيعة التهمة الموجهة إليه!! أو أين يمكن أن نجد عرضاً للاحساس الحديث بالضيق والحيرة الانطولوجيين، أفضل مما نجده في قصة «القلعة»، حيث نقرأ عن ماسح الأرض الذي يقوم بمحاولات لا جدوى منها لكي يصل إلى القرى الحقيقية التي تحدد حياته؟ ويمكننا أن نضع إلى جانب «كفكا» كثيراً من الكُتّاب اللامعين في هذا القرن: ت. س. اليوت T.S.Eliot وصمويل بكييت Samuel Beckett، وجيمس جويس James Joyce ومجموعة أخرى من الأدباء.

أما أنصار التكنولوجيا والوفرة فيضيقون ذرعاً بأدب الاغتراب، والعبث، واليأس. فهم يقولون إن أولئك الكُتّاب متشائمون لا يستطيعون رؤية الخير في عالمنا. ومن المسلم به أن الكُتّاب الوجوديين كانوا أحاديي الجانب. ومع ذلك فلا جدال في أن مجتمعتنا المعاصرة كان يحتاج إلى انتقاداتهم، ذلك لأنه محفوف بخطر أحادية الجانب في الاتجاه المضاد، بحيث ينزلق في تفاؤل قانع يسيطر عليه نظام مادي للقيم، فهم يذكروننا أن التقنيات وحدها لا يمكن أن تحل مشكلة الإنسان لأن هذه المشكلة في النهاية، وجودية. وهم ليسوا متشائمين بقدر ما هم واقعيون يعرفون أنه لا توجد حلول طوباوية لمأساة الوجود البشري. لقد كتب جوته Goethe يقول: «سوف يصبح الناس أكثر ذكاءً وأشد نفاذاً، لكنهم لن يصبحوا أفضل، أو أسعد، أو أنشط». ولقد حقق مجرى الحوادث نبوءة جوته، فمن السذاجة أن نفترض أن مشكلات الجنس البشري في طريقها إلى الزوال، أو أننا نستطيع أن نواجهها بفاعلية إذا أغمضنا أعيننا عن الأسئلة التي يطرحها أمامنا الأدب الوجودي.

٥ - الوجودية والفنون البصرية

ان مناقشة موضوع الوجودية والفنون البصرية نجعلنا ندخل من جديد في موضوع يبلغ من الاتساع حداً يجعل من السهل أن يكتب فيه كتاب كامل. وفضلاً عن ذلك فهذا بدوره مجال تكون فيه العلاقة متبادلة. والمسألة هنا ليست هي أن تأثير الوجودية في الفن الحديث كان مباشراً، بقدر ما هي، أننا نستطيع أن نرى في مختلف أشكال الفن الحديث - التكعيبية Cubism والسريرية Surrealism وبقية المذاهب الفنية صوراً موازية للوجودية، إذ أن أشكال الفن هذه تعبر بوسائطها الخاصة عن أفكار وضع الوجوديون صياغتها الفلسفية.

يُنظر الى «بول سيزان Paul Cezanne» (١٨٣٩ - ١٩٠٦) ، في العادة، على أنه أعظم شخصية مؤثرة في الفن الحديث، وربما تشير أعماله الى ضرب من التوازي مع الحركة الوجودية، إذ نرى عنده نهاية للأشكال التقليدية في الفن وخلقاً لأشكال جديدة، وهو يمكننا من أن نرى الأشياء بطريقة جديدة، وفي علاقات جديدة. ويقول أحد نقاد سيزان: Cezanne

«كان في القرن الثامن عشر فناً عقلياً منظماً، ولقد حاول الفن الرسمي في القرن التاسع عشر، عبثاً، أن يدعم هذا النظام العقلي (الذي أصبح بالتدريج بغير معنى نظراً لتراجعه عن تلبية الحاجات المعاصرة) في مواجهة هجمات الفنانين اللامعين الاصلاء الذين استخدموا الفن بطرق مختلفة للتعبير عن عواطفهم الشخصية أو الامساك

٥ احتل بول سيزان مكانة رفيعة في الفن الحديث وهو رسام فرنسي يمتاز بألوانه الحية وتعمقه في تحليل الظل والنور. لا سيما في تصوير المشاهد البرية لاقليم بروفانس. يعتبر تحليله للطبيعة على أساس الشكل المكعب والاسطوانتي منطلقاً للمدارس الفنية الحديثة التي أعقبه (المترجم).

بالجوانب الرواغة من الطبيعية، وكان آخر هؤلاء جميعاً رجلاً عجوزاً غريباً نشيطاً .. كان يرى وهو يشق طريقه بواسطة تجربة طويلة منزلة، راجعاً الى نقطة البداية التي ينظر فيها الى الفن على أنه اعادة تنظيم مؤكدة للعالم الطبيعي» (١٥).

هناك في اعتقادي، نقطتان في تعليق «بارتون Barton» لهما أهمية خاصة في ادراك الجوانب الوجودية في الفن الحديث. أولاها أن «سيزان» يتميز عن الفنانين الذين استخدموا فهم «للتعبير عن عواطفهم الشخصية»، ولا يعني ذلك أن «سيزان» لم يعبر عن عواطفه الشخصية، فمن الواضح أنه فعل ذلك، ويصدق ذلك أكثر على رسام مثل «فينست فان جوخ Vincent Van Gogh»، لكن المهم أنهما لم يعبرا عن العاطفة من أجل العاطفة، وإنما كانت العاطفة نفسها عندهما طريقاً ينير العالم. وهنا نجد توازياً مدهشاً مع الوجودية. والنقطة الثانية هي أن التخلي عن تصور معين لشكل ما، ونظام ما، لا يعني التخلي عن كل شكل. فقد أصبح الفن الحديث على وعي بالشغرات الحادة الكامنة في الأشكال التقليدية، وربما كانت الصدمة التي تحدثها رؤية مثل هذه الشغرات هي التي أحدثت الانطباع عند بعض الناس بأنه قد تمّ التخلي عن الشكل، مع أننا على العكس، قد نشاهد الأشياء في تشكيل جديد لم نكن نعيه من قبل. وأفضل مثال على ذلك لوحة «جورنيكا Guernica» للفنان بيكاسو Picasso التي تتألف من أشخاص، وأشياء، وموضوعات من بلدة «جورنيكا» الاسبانية، التي دمرتها الحرب الأهلية الاسبانية، يصورها الفنان في

- رسام هولندي (١٨٥٣ - ١٨٩٠) اتسمت أعماله الأولى بالقنامة وانجبت بعد عام ١٨٨٦ الى الألوان المشعة والحركات الديناميكية اعترته في أخريات أياها نوبات من الجنون كانت تلزمه فترات. وتمتد لوحاته من روائع الفن الحديث (المترجم).

علاقات من الواضح تماماً أنها «غير واقعة». غير أن هذه اللوحة، كما لاحظ بول تليش، «تصور الموقف البشري دون أي غطاء» (١٦). وتوضح هذه اللوحة أيضاً التوازي مع الفلسفة الوجودية، ذلك لأن نقطة البداية في هذه الفلسفة هي أيضاً التحررية القاسية التي قام بها كيركجور، للثغرات التي تستر عليها «المذهب». لكن هذه كانت في الوقت نفسه بداية للبحث عن شكل جديد، وعلاقات جديدة. انه بحث عن انطولوجيا جديدة أكثر دينامية، كما هي الحال في الفن، ولقد كتب صمويل تريان Samuel Terrien يقول: «ظهر خلال السبعين سنة الماضية مشروع جديد يجاهد فيه الفنان لكي يصل الى كينونة العالم. فبدت لوحاته غير منتهية» لأنها تحقق وتنبض مع نبض الكون بل وترجف معه. ولكن لا يركز للانطولوجيا التي هي الآن في مرحلة الانبثاق، أن توضع في قضايا لأنها لا تزال ترتبط بنمط من التساؤل الضمني» (١٧).

من الواضح كذلك أنه في اطار هذه الانطولوجيا الدينامية لا يعد الجمال قيمة أزلية مودعة في السماء، بل انه، بدلا من ذلك يتحقق في موقف تاريخي، شأنه شأن التصور الوجودي للحقيقة. ويمكن لنا أن نتفق مع «ألبرت هوفشتاتر (Albert Hofstadter)» في قوله «ليس الجمال غمطاً من القيمة، بل هو نمط فريد من التحقق Valicity» (١٨).

تتأكد الفقرات السابقة عندما ننتقل الى بعض الأقطاب من الفلاسفة الوجوديين، وندرس وجهات نظرهم في الفن. فهيدجر يصر على أن العمل الفني ينبغي ألا يفهم بوصفه تعبيراً عن مشاعر الفنان، بل هو يجلب الوجود نفسه الى ضوء الحقيقة. «والفنان وعمله يشتركان في أصل واحد، فالفنان هو أصل العمل، والعمل هو أصل الفنان ولا

وجود لأحدهما بدون الآخر» (١٩). فهيلدجر يعرض هذه العلاقة المتبادلة في فقرة شهيرة يناقش فيها أحد المعابد اليونانية: فالمعبد لا يمثل أي شيء، ولكن هذا لا يجعله شيئاً مفترقاً تماماً إلى التحديد فهو يجسد عالماً، كما يجسد الأرض في آن معا. أما العالم الذي يجسده فهو كيان تاريخي ثقافي يتحدد في مصير الموجودات البشرية. وأما الأرض فهي العنصر المادي الأصلي الذي انبثق وتكشف في المعبد، وتقع حقيقة العمل الفني في اماطة اللثام الناجمة عن الجمع بين هذين العنصرين. ويرى كارل يسبرز، بطريقة مشابهة إلى حد ما، «أن المعنى الأساسي للفن هو وظيفته الكاشفة فهو يكشف الوجود باضفاء شكل على ما ندركه (٢٠). ولقد سبق أن أشرنا إلى تعليقات يسبرز وأعجابه بالصرح المعماري البوذي العظيم المسمى «برو بودر Boro Buddor» بوصفه ضرباً من اللغة غير اللفظية تجاوز بنا حتى الشفرات، وذلك حين تكشف لنا في تعاليمه وشموله الكلي».

غير أن نيتشه كان هو الذي أشار إلى استحالة ارجاع جميع الفنون إلى مبدأ واحد، وما يترتب على ذلك من الوقوع في خطر التعميم. فلنكتف بالقول بأن روحاً تشبه روح الوجودية تسري في فننا المعاصر وتعمل فيه على نطاق واسع.

٦ - الوجودية والأخلاق

لمسنا موضوع الأخلاق في مواضع متفرقة طوال هذا الكتاب. ولسنا بحاجة إلى أن نعيد هنا ما سبق أن قلناه. لكن من المفيد أن نجمع خلاصة هذه الملاحظات المتفرقة عن الأخلاق، ما دام تقويم أية فلسفة سوف يعتمد إلى حد غير قليل على نوع الأخلاق التي تترتب عليها. الأخلاق الوجودية، بصفة عامة، ترفض أي ضرب من التقيد

الحرفي بالقواعد، اذ ينظر الى القوانين والقواعد على أنها أعباء مفروضة على الموجود البشري من الخارج تجبره على غط من السلوك محدد سلفاً، وتمنعه من تحقيق ذاته الفريدة الأصيلة، وهكذا تميل الوجودية الى تشجيع ما يسمى عادة «بالموقف» الأخلاقي. ويتحدد اتجاه الفعل في مثل هذه الأخلاق بالموقف الفريد الذي يجد فيه الفاعل نفسه. فكيف يكون صادقاً مع نفسه في مثل هذا الموقف؟ وما دمننا قد رأينا أن الذاتية الأصيلة لها بعد اجتماعي فلن يكون المرء متسقاً مع ذاته لو فسر هذا المعيار الذي يربط بين الفعل وموقف الفاعل بطريقة تحصره في اطار الذات الفردية وحدها.

والواقع أن كل أخلاق تجمع بين عنصر يمثل موقفاً وعنصر يمثل حكماً. وحتى الأخلاق التي تتمسك بحرفية القواعد تتضمن في بنيتها بعض الجوانب التي تعمل حساباً للحالات الاستثنائية، وفي كثير من الحالات نجد مرونة ملحوظة في التطبيق العملي لمثل هذه الأنظمة من القوانين والقواعد. غير أن الأخلاق الوجودية تُعَلَى من شأن عنصر الموقف على عنصر القاعدة، بل قد يتقلص الأخير حتى يتلاشى تقريباً، بحيث يقترب المرء من ضرب من المذهب الذي يرفض القانون antinomianism تماماً مثلما ذكرت أن المثل الأعلى الوجودي في السياسة ربما كان الفوضوية، مفهومة بمعناها الدقيق.

من السهل نقد موقف متطرف في الأخلاق كهذا الذي نتحدث عنه، ففي مثل هذا الموقف، بالتأكيد، الكثير من نقاط الضعف اذ أن من عيوبه الاغراق في النزعة الفردية والذاتية، واعلاء التمسك في الاختيار فوق تنمية الحكمة الأخلاقية والفضيلة. وهو فضلاً عن ذلك، لا يدرك كيف يمكن أن يصبح القانون باطنياً وداخلياً. فالوجودي يصعب عليه أن يستوعب كلمات صاحب «المزامير»:

«سأحفظ شريعتك دائماً الى أبد الدهر،
وسأمشي، بحرية، لأنني طلبت وصاياك،
وسأتكلم أيضاً بشهادتك قدام الملوك.
دون أن أشعر بخزي،
لأنني وجدت متعتي في وصاياك التي أحبيت،
وأبجل وصاياك التي وددت، وأناجي فرائضك».
(المزمور ١١٩ - ٤٤ - ٤٨)

ومع ذلك فعلى الرغم مما في الأخلاق الوجودية من ضعف وميل عدائي مبالغ فيه تجاه القوانين والقواعد، فإن لها حسناتها الخاصة، وهي حسنات لما قيمتها الخاصة في يومنا هذا. ان الأخلاق التي تركز على القانون هي، بصفة عامة، أخلاق تنظر الى الماضي، الى التقاليد والعادات، والطريقة التي حدثت بها الأشياء على الدوام، ومثل هذه الأخلاق تجلب الاستقرار، لكنها تجلب كذلك خطر الركود. أما الأخلاق التي تركز على الموقف فهي، على العكس، تنبج نحو المستقبل، وهي تنظر الى ما هو جديد، ويتحدد الفعل فيها آنحاً في اعتباره ما هو جديد، ولقد سبق أن قلت أن كل أخلاق تعاني شيئاً من هذا التوتر. أما الأخلاق الوجودية فتتحمّل مخاطرة التركيز على الموقف بدلاً من القانون، وعلى ما هو مقبل وما هو جديد بدلاً مما هو تقليدي ولقد استخدمت كلمة المخاطرة عامداً، فالواقع أن كل فعل يتضمن مخاطرة. ومع ذلك ففي يومنا هذا، الذي تتغير فيه ظروف الحياة تغيراً بالغ السرعة، يتعين علينا أن نواجه مواقف تتسم بالحدة، ولا توجد بشأنها قواعد أو سوابق يقاس عليها، ومن هنا فإن تركيز الوجودية على الموقف والمستقبل يمكن، في حدود معينة، أن يكون مفيداً وبناءاً في العالم المعاصر.

ولقد سبق أن قلت في مكان آخر، إن المخاطر يمكن أن تقلص عندما نعيد التفكير في معنى القانون الطبيعي في إطار وجودي ودينامي — وأنا أعني بذلك قانوناً يكون داخلياً حقاً للإنسان ولا يكون شيئاً آخر سوى اندفاع الوجود البشري ذاته نحو إنسانية أكثر اكتمالاً. ومثل هذه النظرة لا تتضمن فيما أعتقد نمطاً جامداً من الوجود البشري، رغم أنه يصعب اتفاقها مع الفكرة التي تقول إن الإنسان يخلق ذاته من لا شيء. وهي بعبارة أخرى تنسجم مع الأشكال المعتدلة للوجودية، ولكن ليس مع نوع الوجودية المتطرف الذي ارتبط بصفة خاصة باسم سارتر (٢١).



• حذفنا هنا قسماً صغيراً (ثلاث صفحات) يتحدث فيه المؤلف عن اللاهوت المسيحي الغربي حديثاً غريباً لا يألوه القارئ، ولا يهم أحداً منا، في هذه المنطقة من العالم مسلماً كان أم مسيحياً (الترجم).

الفصل الخامس عشر

تقويم للوجودية

- ١- مراجعة بعض الانتقادات
- ٢- ملاحظات ختامية

١ - مراجعة بعض الانتقادات

أشرنا في بداية هذا الكتاب الى أنه على الرغم من أن للوجودية موضوعاتها المتكررة، فإن هناك اختلافات كبيرة جداً فيما بين أولئك الذين يُطلق عليهم بصفة عامة «لقب الوجوديين» أو «فلاسفة الوجود». وبسبب هذه الاختلافات الواسعة تصبح الوجودية ظاهرة أشد تعقيداً من أن تخضع لنقد عام. وإن مجرد كون كل واحد من أنصارها يناضل، عن وعي، ضد النمطية ويرفض أن ينظر اليه على أنه عضو في «مدرسة»، هذه الحقيقة وحدها تعني أن التعميمات الوجودية لا بد أن تظلّم بعض أنصارها. فبعض الانتقادات التي قد تكون سليمة تماماً بالنسبة لبعض أشكال الوجودية تخطيء عندما تمتد الى أشكال أخرى، فالمذهب الفردي قد يكون تهمة توجه مع شيء من الصحة، الى كيركجور، لكنها لا تنطبق على «بوبر»، وقد توجه تهمة اللاعقلانية الى دون «كشوتية» أو نامونو، لكن يسبرز دافع بصفة خاصة عن قضية العقل ضد اللاعقل الشيطاني الذي انطلق من عنانه عدة مرات في القرن العشرين. ويسري تشاؤم عميق في فكر نيتشه، وسارتر، وكامي، لكن مارسل يتحدث عن الأمل، ونحن نشاهد في بعض هذه الحالات محاولات متعددة لتصحيح المبالغات المسرفة في الوجودية. غير أنه لا بد من الاعتراف بأنه، في الحالات الثلاث التي ذكرتها، كان بوبر ومارسل، ويسبرز حالات استثنائية بالنسبة الى النزعات الوجودية السائدة. اذ يصعب أن توصف أية فلسفة يسودها الطابع الاجتماعي والعقلاني والتفأولي بأنها وجودية، كما أنه لا يمكن أن يقال عن دين يتخلى عن البابوية، والكهنوتية، والقداس أنه لا يزال يمكن أن يسمى باسم الكاثوليكية الرومانية.

إذن هناك اتجاهات معنية يتكرر ورودها بالفعل في الوجودية

بحيث يمكن اعتبارها ممثلة لتيار الفكر الوجودي السائد حتى برغم أنها ليست موجودة في جميع أشكال الوجودية، وينظر هذه الاتجاهات الرئيسية انتقادات وأسئلة معينة ظهرت في مواضع متفرقة من هذا الكتاب. وسوف نجتمع الآن هذه الانتقادات كلها ثم نتساءل عن مدى الضرر الذي تلحقه بالمشروع الوجودي.

(١) — دعنا نبدأ بالنقد القائل ان الوجودية ذات اتجاه لا عقلاني. وفي اعتقادي أنه لو صحت هذه التهمة لامتنتعت عن الوجودية صفة الفلسفة، ذلك لأن الفيلسوف لابد أن يكون، بالتأكيد، رجلاً يصغي الى صوت العقل ويسمح له بأن يكون مرشداً. فهو محب للحكمة كما يقول التعريف ذاته*. ويتوقف احترامنا للفيلسوف على القدرة التي نفترضها فيه على رؤية الأشياء كما هي في حقيقتها، وذلك بنظرة لا تشوهها غشاوة الانفعال أو الهوى. وهذا لا يعني بالطبع أن الفيلسوف لابد أن يكون محايداً، أو غير ملتزم. بل ربما لم يكن في استطاعة أحد أن يصل الى مثل هذا الحياد، وربما كان ينبغي على المرء ألا يحاول بلوغه، إن عقلانية الفيلسوف لا ينبغي أن تعني عدم انشغاله بأمور البشرية، أو محاولته أن يصبح مجرد مشاهد للمسرح البشري بدلاً من أن يشارك فيه. لكننا حتى هذه الحالة نتوقع من الفيلسوف أن يكون ناقداً، ومحللاً، ومتحرراً من كل تتبع متحيز، مكرساً نفسه للحقيقة. من أجل الحقيقة وحدها وهذه الصفات تتطلب قدراً من الانفصال والتباعد.

ولابد لنا من التسليم، في رأيي، أن الدعوة الوجودية الى المشاركة الوجدانية أو العاطفية تخلق اتجاهاً يمكن أن يؤدي، ما لم نسيطر عليه

* يشير المؤلف بذلك الى الأصل اليوناني لكلمة «فيلسوف» الذي يعني، حرفياً، محب الحكمة (الترجم).

سيطرة تامة، الى حالة ذهنية تتعارض مع التزام الفيلسوف بالعقل، فدون كيشوت عند أونامونو، وفارس الايمان عند كيركجور، يمكن أن يكونا موضع إعجاب لأسباب متعددة، لكن يصعب أن يكون سبب ذلك الاعجاب كونهما فيلسوفين. بل قد لا يجد الفلاسفة ما يبرر الاعجاب بهما على الاطلاق. وقد يكون هـ. ج. باتون H.J. Paton مُغالياً، وإن كنت أعتقد أنه ينبغي علينا أن نلتفت الى تحذيره عندما كتب يقول: «إن رفض العقل يجد أعظم تعبير حديث مفصل عنه في مؤلفات كيركجور الغزيرة، وتُعدُّ شعبيته اليوم علامة على الطريق الخطر الذي وصلنا اليه، ودليلاً على اليأس والقنوط» (١). وهذا التحذير يقول إن الناس عندما يبدأون إهمال العقل ويضعون الحماسة والانفعال الطاعني فوق النقد العقلي، ويمجدون العبث، والمفارقة، فإن ذلك يدل على أن خطراً مروّعاً يلوح في الأفق. وليس الخطر هو فقط خطر اللامعقول، وإنما هو معاداة العقل التي يمكن، بسهولة، أن تتخذ شكل القسوة غير الانسانية مثلما تتخذ شكل الكرم الدون كيشوتي. فماذا يمكن أن نقول، مثلاً فيما يسميه «أولريش سيمون Ulrich Simen» «بالجنون الوثني» و«عدمية النشوة السوداء» اللتين توجي بهما أوشقنتز Auschwitz* ان أحداً لا يستطيع أن ينكر وجود بعض أوجه الشبه بين ذلك الجنون البشع وبعض مظاهر الوجودية.

إن الناس على استعداد تام لمسايرة تيار الانفعال الطاعني الذي لا معنى له، ولا يمكن أن تكون مهمة الفيلسوف أن يشجع ذلك. غير أن الوجودية، في أفضل صورها، ليست «لا معقولة» ولا «معادية

* أوشقنتز هو اسم أكبر معسكر اعتقال نازي في بولندا، وفيه قتل إن هتلر أعدم الملايين في غرف الغاز، ومازال المكان متحفاً يزار حتى اليوم، ويعد نموذجاً للقسوة الانسانية التي يمكن أن توصل اليها الأيديولوجيات المحترقة للعقلانية والمرتكزة على اللامعقول — وهذا الجانب هو ما يقصده المؤلف. (المراجع).

للعقل»، وإنما هي تهتم بأن تؤكد على أن امتلاء التجربة البشرية يحطم حواجز الفكر التصوري، وأن العقلانية الضيقة يمكن أن تنتقص من حياتنا. وينبغي علينا أن نقول، انصافاً له. ج. باتون H.J. paton، أنه يضيف إلى نقده القاسي لكبرجور الكلمات الآتية: «انه لمن المعقول تماماً أن نعترف بحدود المعرفة البشرية وأن نصر أنه لابد أن يكون في الحياة الدينية، قرار، والتزام، ليس نتيجة للتفكير الاستدلالي» (٣).

ان ما هو صحي وسليم في معارضة الوجودية للعقلانية ليس هجومها على المنطق ولا اعلاؤها من شأن العبث، اذ الواقع أن هذه سمات خطيرة وسلبية ينبغي أن نقاومها باسم العقل. لكن ما هو صحيح هو اصرارها على أن هناك جوانب غنية كثيرة في الوجود البشري ينبغي ألا نتجاهلها أو نحط من شأنها لمجرد كونها لا تتناسب مع مقتضيات منطق الرياضيات أو منطق العلوم التجريبية. وليس في ذلك إدانة للمنطق ولا ترويج لفوضى عقلية. وإنما هو، في أفضل الأحوال، محاولة لتطوير منطق للأشخاص يضاف إلى منطق الأشياء الذي نعرفه.

(٢) — وهناك تهمة أخرى ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللاعقلانية، وهي تهمة عدم الاكتراث بالأخلاق ammoralism (ان لم نقل اللاأخلاقية Immoralism) ولقد سبق أن وقفنا بعض الوقت لمناقشة هذا الاتهام، نظراً لخطورته، وليس ثمة حاجة إلى أن أعيد هنا ما سبق أن ذكرته، وقد سبق أن رأينا أن حل هذه المشكلة لا يكون بالعودة أو محاولة العودة إلى التقيد الحرفي بالصارم بالقواعد. ولكن إذا ما أراد الإنسان أن يذعي لنفسه تلك الحرية الأخلاقية التي يدعو إليها الوجوديون، فإن ذلك لا يكون أمراً مقبولاً إلا إذا اقترن باحساس عال بالمسؤولية،

وتحليل أخلاقي عميق ينير له المعايير والاتجاهات المستمدة من بنية الوجود البشري نفسه. وكما أننا اعترفنا بأن الناس على استعداد تام لاعتناق اللامعقول، فينبغي أن نقول كذلك أنهم على استعداد كامل لأن يضعوا المطلب الأخلاقي جانباً، ولا شك أن بعض الطرق، غير الحذرة، في التعبير عن الرؤية الوجودية تشجع سلوكاً يتحول في النهاية الى سلوك مدمر لانسانيتنا. أما الدعوات الى الأصالة فليست وحدها كافية، ما لم يكن هناك تحليل أخلاقي معقول لمعنى الأصالة. ومن الواضح أن الكلمات التي انتقد بها «هانز جوناكس» Hans Jonas «أحد الفلاسفة الوجوديين يمكن أن تنطبق على عدد كبير منهم، فهو يقول عن دعوة هيدجر الى الوجود بوصفها دعوة الى الوجود البشري الأصيل: هكذا كان «الفرهور» (هتلر)، وكان نداء المصير الألماني الذي ساد في عهده. لقد كان ذلك كشفاً للنقاب عن شيء ما حقاً، ودعوة الى الوجود بالفعل، ومحملاً بالقدر المصيري بكل معنى الكلمة، لكن فكر هيدجر لم يقدم لنا عندئذ، ولا يقدم لنا الآن، معياراً نقرر بواسطته كيف نستجيب لمثل هذه النداءات». (٤) ومن الجائز أن يعزى ارتباط هيدجر بالنازية الى السذاجة السياسية التي لم يقع فيها هو وحده بالتأكيد، في أوائل الثلاثينات. لكن هل كان في الأمر ما هو أكثر من ذلك؟ هل يمكن أن نجد جذور هذا الارتباط في نفور الوجودية من الاعتراف بمكانة المعايير في الحياة الاخلاقية، وفي تأكيدها لضرورة أن يكون المرء صادقاً مع نفسه دون اعتبار لما يمكن أن يؤدي اليه هذا الموقف؟

انني أدرك، بالطبع، أن هذه المسائل تنطوي على جوانب عديدة غامضة ومتعارضة، وأعتقد أن سجل هيدجر الشخصي يمكن الدفاع عنه بأكثر مما يريد لنا بعض نقاده أن نصدق. وفضلاً عن ذلك: فهل يستطيع أحد أن يلوم نيتشه، ببساطة، بسبب الظاهرة النازية؟ (ولم لا

يلوم هيجل كذلك ؟ — لقد كان كامبي يعتقد أن لما نصيباً في هذا الأمر). • لكن ينبغي أن نقول ان كيركجور قدم فكرة بالغة الخطورة عندما تحدث لأول مرة عن «الايقاف الغائي للاخلاق»، صحيح أنني قد اعترفت فيما سبق أن علينا، أحياناً، أن نقوم بمخاطرة التعرض لهذا الخطر، وإلا فلن ننفلأ أبداً عن الوضع القائم. لكنني أود أن أسجل هنا خطورة المسألة، وأن أقول ان غموض الاخلاق الوجودية •• يمثل نقطة ضعف فيها. ولن يكون في الامكان التغلب على هذا الضعف إلا بظهور تفسير أكثر وضوحاً وإيجابية لمكانة المعايير والمبادئ المرشدة للسلوك، وهو تفسير يمكن أن يتخذ شكل «قانون طبيعي» أو «قانون للوجود البشري» (٥) متطوراً بطريقة ديناميكية.

(٣) — أنتقل بعد ذلك الى النقد الذي يقول ان الوجودية مصابة بداء النزعة الفردية الى حد غير مرغوب فيه، وسوف ننظر، في الوقت نفسه، في نقد مرتبط بهذا الاتهام ارتباطاً وثيقاً، يقول ان الوجودية نزعة ذاتية.

• كان الربط بين نيتشه والنازية شائعاً في معظم الكتابات التي ألفت عنه خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها مباشرة، أما الربط بين هيجل والنازية فان من أشهر القائلين به «كارل بوبر» في المجلد الثاني من كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه». (المراجع).

•• يلاحظ أن ما أشار اليه المؤلف على أنه نقطة ضعف في الوجودية، وهو غموضها او ازدواج اتجاهاتها الأخلاقية *moralambiguities* كان موضوعاً لكتاب مستقل للكاتبة الوجودية «سيمون دي بوفوار»، هو «نحو أخلاق للغموض أو ازدواج الاتجاه *Pour une morale de L'ambiguïté* ولكن الكاتبة نظرت الى هذا الغموض، بعكس المؤلف، على أنه مصدر قوة للأخلاق الوجودية، ومن الجدير بالذكر أن المؤلف قد تجاهل سيمون في بوفوار (ومعها مورييس ميرلوبونتي) تجاهلاً تاماً في هذا الكتاب (المراجع).

والحق أن هناك عناصر من النزعة الفردية والنزعة الذاتية معا في الوجودية، وأنا أعتقد أن هذه العناصر يمكن، الى حد معين، الدفاع عنها. فمن الضروري كلما كان الحكم الفردي والمسئولية الفردية يقمعان في خطر الاختفاء نتيجة لطغيان ضرب لا شخصي من المذهب الجمعي، أن نؤيد حقوق الفرد، وفضلاً عن ذلك فمادامت الموضوعية التامة واستقلال الرأي الكامل في الفلسفة يدوان وهما وأسطورة، فإن من واجب الفيلسوف ايضاً أن يعترف بأن له وجهة نظره الخاصة وموقفه التاريخي الخاص، وأن يعترف بأن هناك، من ثم، عاملاً شخصياً في تفلسفه.

وعندما يظهر عاملاً النزعة الفردية والنزعة الذاتية بالطريقة المعتدلة التي اقترحتها توا، فلا يمكن أن يكونا موضع اعتراض خاص. لكن المشكلة التي ينبغي مواجهتها هي: هل صحيح أن هاتين الخاصيتين تجاوزان الحد المعتدل الذي يمكن السماح به، أعني ما اذا كان قد أطلق لهما العنان في معظم الفلسفات الوجودية؟ لقد كنت أنا نفسي أقول، في بعض الأحيان، إن النزعة الفردية عند الوجوديين مرحلة عابرة وعرضية في فلسفاتهم، وأنها ظهرت عندهم بوصفها احتجاجاً على الصورة المشوهة للوجود - مع - الآخر، وأن اتجاهاتهم الذاتية، بالمثل، ينبغي ألا ينظر اليها على أنها متأصلة في رؤيتهم الفلسفية الأساسية، وإنما هي ترجع الى عوامل تاريخية محددة. ولكنني لست واثقاً أن هذا الدفاع يمكن أن يصمد.

فلنسترجع، لحظة قصيرة، من يسمي بأبي الوجودية الحديثة: سرن كيركجور. ان نزعته الفردية واضحة وصريحة، وهو لا يتردد في أن يقول بلا مواربة، في واحد من أكثر كتبه المتأخرة نضجاً ان «الزمالة» مقولة أدنى من مقولة «الفرد المتفرد» الذي يمكن أن يكونه كل انسان

وينبغي أن يكونه (٦). وهو يسوق هذه الملاحظة في معرض تحليله للحياة المسيحية التي كانت، بالطبع، عند كيركجور أسمى شكل للوجود البشري وأكثره أصالة. ويمثل هذا الكاتب نفسه أيضاً النزعة الذاتية الوجودية بطريقة صارخة، إذ تشير حججه مراراً، الى مسائل من تجربته الشخصية الخاصة لاسيما علاقاته بوالده وبخطيبته. وحتى اذا ما سلمنا بأنه لا مفر من وجود عامل شخصي في الفلسفة، فاننا لا نتوقع من الفلسفة أن تكون سيرة ذاتية بالدرجة الأولى. فلا شك أن الفيلسوف ملتزم بتجاوز وجهة نظره الشخصية الضيقة بقدر استطاعته. ومرة أخرى على الرغم من أن «ه.ج. باتون» كان قاسياً الى حد زائد، في حكمه، فانه لم يجانب الصواب تماماً عندما كتب يقول: «ينبغي علينا أن نكون على حذر عندما لا يدعي المرشد أنه يلجأ الى التفكير الموضوعي الذي يعتمد على الحجة وحدها مستقلة عن شخصية المفكر، وإنما يقيم دعواه على الجانب الداخلي من تجربته الشخصية الخاصة. واذا كان هناك شخص تركز حول ذاته فهو كيركجور: إذ يصعب عليه أن يفكر في شخص آخر سوى نفسه» (٧).

وما يمكن أن يقال عن كيركجور يقال أيضاً عن كثير من خلفائه في التراث الوجودي، فمن الواضح مثلاً، أن سارتر هو حالة مماثلة. صحيح أن «بوبر» و«مارسل» ابتعدا عن النزعة الفردية الضيقة الى نظرية عن العلاقة بين الذوات، لكن يمكننا أيضاً أن نتساءل عما اذا كانا قد استطاعا الابتعاد عن النزعة الفردية بما فيه الكفاية. ان العلاقات بين الذوات، وبين الاشخاص، التي تحدثنا عنها تظل تنبج الى أن تكون على مستوى الألفة الشخصية والحياة العائلية، فهي علاقات بين أفراد، لكن معظم المشكلات الملحة في عالمنا المعاصر تتصل بعلاقات بين جماعات أو تنظيمات جماعية — هيئات قومية

ودولية وشركات وأجناس بشرية ونقابات عمالية، وما شابه ذلك . وفيما يتعلق بمثل هذه المشكلات لن تنفعنا الوجودية وأخلاق الموقف التاريخي كثيراً. وهنا نلتقي مرة أخرى بالنقد السياسي للوجودية . فلقد سبق أن أشرتُ الى أن الدور السياسي للوجودية قد يكون ببساطة انتقاداً لجميع صور المذهب الجمعي التي تحط من الانسان لكننا نحتاج الى مرشد ايجابي ما في هذه المجالات، ومن المشكوك فيه أن يكون لدى الوجودية الكثير مما يمكن أن تقدمه في هذا الصدد. فعلى الرغم من اصرارها — بصدق — على أن كل وجود بشري هو لا محالة وجود — مع — الآخرين، فإن معظم الفلاسفة الوجوديين يتخذون من الوجود الفردي نقطة بداية، وما إن تتخذ هذه الخطوة الأولى حتى يظهر الانحياز الى الوجود الفردي المتفرد مؤكداً نفسه في جميع التحليلات التالية.

(٤) — يلتقي المرء أحياناً بنقد للوجودية يقول ان نظرتها الانسانية بالغة الضيق. وينبغي ألا ينظر الى هذا النقد على أنه اتهام للوجوديين بأنهم يهتمون برضاء الانسان وسعادته فليس ثمة اعتراض على النظرة الانسانية بهذا المعنى الواسع. لكن النقد هو أن الانسان قد اتخذ مقياساً لكل شيء، مما يؤدي الى رؤية كل شيء في إطار يدور حول الانسان. فليس هناك، مثلاً، فلسفة للطبيعة عند الوجوديين، ولا اهتمام بذلك الضرب من الكائنات التي تدرسها العلوم الطبيعية.

وعلى الرغم من أن هذا النقد ينطبق، أقوى ما يكون، على نمط الوجودية الذي يمثله سارتر، والذي يوصف صراحة بأنه نزعة انسانية، فإنه ينطبق كذلك، بقدر ما، على الانطولوجيا والميتافيزيقا الوجودية. ومن هنا، فعلى الرغم من أن هيدجر في دراسته «موجز حول النزعة الانسانية» يميز تمييزاً قاطعاً بين موقفه وموقف سارتر، ويذهب الى أن

اهتمام فلسفته يتركز في الوجود العام Being، وليس في الوجود البشري، فمن الصحيح، يقيناً، أن نقول أنه، بدوره، ليس لديه إلا أقل القليل مما يقوله عن الطبيعة والواقع غير البشري بصفة عامة، وأنه لم يبد سوى تقدير ضئيل للعلوم الطبيعية.

والخطر من فلسفة تحصر نفسها في التمرکز حول الانسان لا يكمن فحسب في أنها تقدم لنا فهما أنثروبولوجيا جافاً للواقع، وإنما في أنها، في النهاية، قد تنعكس بشكل ضار على الانسان ذاته. ذلك لأنه عندما يعزل الانسان بوصفه مركز الاهتمام، وعندما يفهم الكون على أنه، ببساطة، مسرح الحياة البشرية، وميدان انتصار الانسان واستغلاله، فإن ذلك يعطي دفعة قوية لتلك الاتجاهات المؤسفة التي أصبحت الآن مشكلة رئيسية — تلوث الماء والهواء، الآثار الجانبية غير المتوقعة للتكنولوجيا، وما شابه ذلك. والواقع أن الأهمية الجديدة لعلم البيئة، وإعادة اكتشاف مغزى «توازن الطبيعة»، يتطلب ظهور فلسفة تقوم على أساس عريض. ولا بد لمثل هذه الفلسفة أن تشجع على احترام الموجودات الخارجة عن الانسان، والاهتمام بها لذاتها. ولكن الوجودية لم تقدم مثل هذا الدافع.

(٥) — يقال ان الوجودية فلسفة متشائمة، بل حتى مرضية. ويهتم أنصارها بأنهم ينظرون الى الجانب المظلم من الحياة، كما يقال عنهم، بوجه خاص، إنهم يتعاملون عن العالم المعاصر المبشر بالآمال، فهم ضد التكنولوجيا، وضد الديمقراطية، ولا يتعاطفون مع أهداف المجتمع الحديث ومنجزاته.

والواقع أن هناك بعض الحق في هذه الاتهامات. فعلى الرغم من أن مركزية الانسان في الوجودية قد قدمت دفعة للاستغلال التكنولوجي كما سبق أن رأينا عندما تحدثنا عن الفهم الوجودي للعالم، فإن

النزعة الشخصية للوجودي اصطدمت مع الشخصية المتزايدة للتكنولوجيا، وأدت، أحياناً، الى ظهور ضرب من الحنين الى نمط أبسط من الحياة، يرتكز على نزعة هروبية، وأحياناً الى ضرب من عبادة البدائي. وهنا نجد مرة أخرى أنه في الوقت الذي يسير فيه التعمق الوجودي الذي ينفذ من خلال كل ما هو خارجي، الى منابع الوجود البشري الأصل ذاتها، على نحو يتلاءم تماماً مع بعض جوانب المثل الأعلى الديمقراطي، فان نفس الاندفاع الى الأصالة والامتياز يشجع المثل الأعلى «للإنسان الأعلى» ويحط من شأن الجماهير. لكنني لا أعرف الى أي حد يمكن تقبل هذه الانتقادات بوصفها تقوياً سلبياً للوجودية. ان الانتقادات تأتي في الأعم الأغلب من مجموعة من المتفائلين السطحيين الذين انتقدهم الوجوديون بدورهم لاختلافهم في تقدير مآسي الحياة. ولا جدال في أن العالم المعاصر ومؤسسته ملتبس الدلالة. فلنسلم بأن الوجوديين كانوا سلبيين، بشكل مفرط، في تقديرهم لما يجري في عالمنا المعاصر، ومع ذلك يظل علينا أن نعتز بأنهم أشاروا الى شرور وأخطار حقيقية، ولولا انتقاداتهم لكنا نفتقر الى الكثير.

٢ - ملاحظات ختامية

ماذا نقول، في النهاية، عن هذه الفلسفة التي فتنت عدداً من أعظم العقول في القرن العشرين، وكان لها مثل هذا التأثير الواسع؟ للوجودية، كأية فلسفة أخرى، جوانب ضعفها، وجوانبها السلبية، ومبالغاتاها. ولقد حاولت أن أعرضها بانصاف دون أن اتغاضي عن عيوبها بل على العكس حاولت أن أدفع بالاعتراضات الى أبعد ما أستطيع. ومع ذلك يبدو لي أن حسنات هذا الضرب من الفلسفة يفوق سيئاته. فقد أعطتنا الوجودية الكثير من الاستبصارات الجديدة العميقة

حول سر وجودنا البشري الخاص، وأسهمت بذلك في حماية إنسانيتنا
وتدعيمها في مواجهة كل ما يهددها في يومنا هذا. ولقد قدمت،
بوصفها فلسفة معياراً نستطيع بواسطته أن نفسر أحداث عالمنا المعاصر
المحيّرة وأن نقومها.

أما من جانبي، فأنا، يقيناً، لا أستطيع القول بأنني أدين بأية
صورة من صور الوجودية. بل لقد ظهر بوضوح من مناقشاتنا، أنني أودّ
أن أعدل أو أوسع، أو أغير، من الطريقة الوجودية في التفلسف في
نقاط تبلغ من الكثرة حداً قد لا يمكن معه أن تظل النتيجة «وجودية»
بالمعنى المتعارف عليه. ومع ذلك فسوف أظل أقول إننا نستطيع أن
نتعلم من الوجودية حقائق لا غناء عنها لوضعنا الانساني، حقائق قد
لا تستغني عنها أية فلسفة إنسانية سليمة في المستقبل.



«حشواش»

«الفصل الأول»

- ١ — جان بول سارتر: «الوجودية فلسفة انسانية» في كتاب الوجودية من دستويفسكي حتى سارتر» قام على نشره فالتر كاوفمان (Cleveland, 1956 ص ٢٨٩).
- ٢ — هـ . ديم: «مدخل الى كيركجور» ترجمة د. جرين (عام ١٩٦٦ ، Richmond Va) ص ٨١.
- ٣ — بول سيونهم: «موقف كيركجور من المسيح والترابط المسيحي» (عام ١٩٦٨ N.Y) ص ١٤.
- ٤ — مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ترجمة جون ماكوري وأ.س. روبنسون عام ١٩٦٢، نشر في نيويورك ولندن ص ٤٩ وما بعدها.
- ٥ — توماس لانجان: «معنى فلسفة هيدجر»: دراسة نقدية للفينومينولوجيا الوجودية عام ١٩٥٩ نيويورك ص ٤١ حاشية رقم ٤٦.
- ٦ — ميجل دي أونامونو: «الغنى المأساوي للحياة» ترجمة ج.أ.س. فليتش (١٩٥٤ N.Y) ص ٢٨.
- ٧ — سارتر «الوجودية فلسفة انسانية» المرجع المذكور فيما سبق ص ٢٩٠.
- ٨ — جون ماكوري: «الذات بوصفها فاعلاً» ص ٨٤ وما بعدها نيويورك ولندن عام ١٩٥٧.
- ٩ — روجر ل. شن (ناشر): «مغامرة قلق: مقالات حول صور الوجودية المعاصرة» ص ١٣ نيويورك عام ١٩٦٨.

- ١٠ — سرون كيركجور: «حاشية ختامية غير علمية» ترجمة د. ف. سوليسن (برنستون عام ١٩٤١) ص ٩٦ — ٩٧.
- ١١ — كارل يسبرز: «نيتشه والمسيحية» ترجمة أ. ب. أشتون A.B. Ashton (شيكاغو عام ١٩٦١) ص ٦.
- ١٢ — قارن ريتشارد كرونر: «ديانة هيدجر الخاصة» مقال في العدد ١١ من مجلة Union Seminary Quarterly Review (من ص ٢٣ حتى ص ٣٧).
- ١٣ — قارن مقال هانز جونس: «هيدجر واللاهوت» في العدد رقم ١٨ من مجلة الميتافيزيقا عام ١٩٦٤ Review of Metaphysics (من ص ٢٠٧ حتى ص ٢٣٣).
- ١٤ — نخصنا هذه الفقرة، وكذلك الفقرة السابقة، من كتاب هيدجر «الوجود والزمان» ص ٤٩ — ٦٣.
- ١٥ — قارن جان بول سارتر «الوجود والعدم» مقال في «الانطولوجيا الظاهراتية» ترجمة هازل بارنز نيويورك عام ١٩٥٦، PP.XIV—١
- ١٦ — نيقولاى بردياييف: «البداية والنهاية» ترجمة م. فرنش M.French نيويورك عام ١٩٥٧، ص ٦٢.
- ١٧ — نفس المرجع.
- ١٨ — روجر ل. شن: «الانسان: المذهب الانساني الجديد». فيلادلفيا عام ١٩٦٨ ص ١٧٠ وما بعدها.
- ١٩ — هيدجر «عن المذهب الانساني» فرانكفورت عام ١٩٤٩ ص ١٠
- ٢٠ — هيدجر: «ما الميتافيزيقا؟» ط ٧، فرانكفورت عام ١٩٤٩ ص ١٥ — ١٦.
- ٢١ — جان بول سارتر «الوجود والعدم» P.Li
- ٢٢ — بردياييف «البداية والنهاية» ص ٤٧ — ٤٨.

- ٢٣ — نخوزيه أورتيجا اي جاست: «الانسان في أزمة» ترجمة م. آدمز
(نيويورك عام ١٩٥٩) ص ١١٢ .
٢٤ — كارل يسبرز: «نيتشه والمسيحية» ص ٩١ .

«الفصل الثاني»

- ١ — كارل يسبرز: «أصل التاريخ وغايته» ترجمة ميشيل بولك
M. Bullock (Neu Haven and London عام ١٩٥٣) ص ٢ .
٢ — هنري فرانكفورت: «النظام الملكي والآلهة: دراسة لديانة الشرق
الأدنى القديمة بوصفها تمثل تكاملاً بين المجتمع والطبيعة» .
شيكاغو عام ١٩٤٨ ص ٤ .
٣ — قارن مرقيا الياد: «الكون والتاريخ: اسطورة العود الأبدى»
نيويورك عام ١٩٥٩ .
٤ — مارتن بوبر: «الايان النبوي» ترجمة س. وتون-ديفنز
Witton-Davies الطبعة الثانية (نيويورك ١٩٦٠) ص ٩٦ وما
بعدها .
٥ — رودلف بلتمان: «المسيحية الأولى ووضعها المعاصر» ترجمة
(ر. ه. فولر R.H. Fuller) .
٦ — أ. ر. دودز: «اليونان واللامعقول» ص ١٧ وص ٢٥٤
(Berkeley, Calif عام ١٩٥١) .
٧ — قارن جورج. ج. سيدل: «مارتن هيدجر والفلاسفة قبل
سقراط» (عام ١٩٦٤ Lincoln, Neb) .
٨ — سرن كيركجور: «الشذرات الفلسفية: أو شذرة فلسفة» ترجمة
ديفيد ف. مونس (Princeton ١٩٣٦) ص ٦ .
٩ — د. ت. سوزوكي: «مدخل الى البوذية الصينية» N.Y. عام
١٩٦٤ .

- ١٠ - يشرنوري تاكوشي: «البوذية والوجودية: حوار بين الفكر الشرقي والفكر الغربي» في كتاب «الدين والحضارة» الذي قام على نشره (عام ١٩٥٩ N.Y. W. Leibrecht) ص ٩٢١ - ٣١٨ .
- ١١ - قارن ردولف بلتمان: «لاهوت العهد الجديد» ترجمة كندريك جروبل Kendrick, Grobel N.Y. عام ١٩٥١ المجلد الأول ص ٢٢-٣ .
- ١٢ - نفس المرجع ص ١٨٧ وما بعدها .
- ١٣ - المرجع نفسه ص ١٦٤ .
- ١٤ - هانز جوناكس: «الديانة الغنوصية» ط ٢ نشرة ١٩٦٣ Boston ص ٣٢٤ .
- ١٥ - أدلف هارتوك: «تاريخ المعتقد» نشره ب. بروس B. Bruce ترجمة ب. بكنان N. Buchanan (١٨٩٧، لندن) المجلد الأول ص ١٧ .
- ١٦ - المرجع نفسه ص ٢٢ .
- ١٧ - الاقتباسات مأخوذة من: «An Augustine Synthesis» نشره E. Przywara (نيويورك ١٩٥٨) ص ٤٢١ .
- ١٨ - المرجع نفسه ص ٣٣ .
- ١٩ - المرجع نفسه ص ٣٣ .
- ٢٠ - المرجع نفسه ص ٧٥ .
- ٢١ - نفس المرجع ص ٧٥ .
- ٢٢ - مايسترايكهارت ترجمة حديثة قام بها ب. ريمون بليكني B. Raymond Blokkay (N.Y. ١٩٤١) ص ٢٤٣ .
- ٢٣ - المرجع نفسه ص ٢٤٦ .
- ٢٤ - جيوفاني بيكودولا ميراندولا: «خطاب حول كرامة الانسان» ترجمة أ. روبرت كابونجيري (شيكاغو ١٩٥٦) ص ٤-٥ .

- ٢٥ - سرونالد جريجور سميث: «يوهان جورج هامان: دراسة في الوجود المسيحي مع مختارات من كتاباته» (لندن، ١٩٦٠) ص ٢٢.
- ٢٦ - المرجع نفسه ص ٢٥٣.
- ٢٧ - المرجع نفسه ص ٤٠.
- ٢٨ - المرجع نفسه ص ٤٢.
- ٢٩ - سمرن كيركجور: اليومييات - ترجمها ونشرها الكسندر درو (نيويورك عام ١٩٥٩) ص ٤٠.
- ٣٠ - سمرن كيركجور: «أما - أو. شذرة حياة» ترجمة ولتر لوري (برنستون عام ١٩٤٤) المجلد الثاني ١٤١.
- ٣١ - سمرن كيركجور: «مفهوم القلق» ترجمة ولتر لوري (برنستون ١٩٤٤) ص ٥٥.
- ٣٢ - سمرن كيركجور: السنوات الأخيرة: يوميات ١٨٥٣ - ١٨٥٥ نشرها - جريجور سميث (نيويورك ١٩١٠) ص ١٢٥.
- ٣٣ - فردريك نيتشه: «بمعزل عن الخير والشر» ترجمة فرنسيس جولفنج (طبعة لندن نيويورك ١٩١٠) ص ١٢٥.
- ٣٤ - فردريك نيتشه: «الحكمة المرحية» ترجمة توماس كوتي (طبعة لندن ونيويورك ١٩١٠) ص ١٢٥.
- ٣٥ - م. م. بوتسمان: «مقدمة لترجمة تيل A. Tille لكتاب نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت» (لندن ١٩٣٣) ص P.XII
- ٣٦ - مارتين هيدجر: «ماليتافيزيقا؟» ط ٧ نشره فرانكفورت عام ١٩٤٩ ص ٤٥.
- ٣٧ - ف. تمبل كنجستون «الوجودية الفرنسية: نقد مسيحي» تورنتو عام ١٩٦١) ص ٢٦ - ٢٧.
- ٣٨ - سيجان بول سارتر: «الوجود والعدم: مقال في الانطولوجيا الظاهرية» ترجمة هازل بارنز نيويورك ١٩٥٦، ص ٦٧٧.

٣٩ — جيمس سمرقيل: «عهد شامل: الفعل عند بلوندل» ص ٢٦
(Washington and Cleveland عام ١٩٦٨).

«الفصل الثالث»

- ١ — (نيويورك عام ١٩٦٥) ص ٧٢ وما بعدها.
- ٢ — مارتن هيدجر «حول المذهب الانساني» فرانكفورت عام ١٩٤٩
ص ١٧.
- ٣ — سرن كيركجور «حاشية ختامية غير علمية» ترجمة د. ف
سونيسن (برستون عام ١٩٤١) ص ٢٦٧.
- ٤ — هيدجر «الوجود والزمان» ترجمة ج. ماكوري وأ. س روبنسون.
- ٥ — هيدجر «حول المذهب الانساني» ص ١٥.
- ٦ — جان بول سارتر «الوجودية مذهب انساني» في كتاب كاوفمان
السالف الذكر ص ٢٩٠.
- ٧ — جان بول سارتر: «الوجود والعدم» ترجمة ه. بارنز ص ٢٣٠.
- ٨ — كارل يسبرز «الايمان الفلسفي والوحي» ترجمة أ. ب. أشتون
نيويورك ١٩٦٧ ص ٦٣ — ٦٦ ويمكن أن توجد تحليلات مماثلة
في كتاباته الأخرى.
- ٩ — تيودورثيوس دوبجانسكي «بيولوجيا الاهتمام المطلق» نيويورك
عام ١٩٦٧ ص ٥٢.
- ١٠ — جان بول سارتر: «الوجودية مذهب انساني» مرجع سابق
ص ٢٩٢.

«الفصل الرابع»

- ١ — جان بول سارتر «الوجود والعدم» ص ١٠٤ مرجع سابق.
- ٢ — مارتن هيدجر «الوجود والزمان» ص ٩١ — ١٤٨.

- ٣ — سارتر «الوجود والعدم» ص ٢٠٠.
- ٤ — قارن هيدجر «الوجود والزمان» ص ١٠٢ وما بعدها.
- ٥ — أ.س. دنجرتون: «طبيعة العالم الفيزيقي» نيويورك ١٩٢٨ من المقدمة.
- ٦ — موريس ميرلوبونتي: «اشارات Signs» ترجمة ريتشارد س. ماكليري (ايفانستون III عام ١٩٦٤) ص ١٦٦.
- ٧ — سارتر «الوجود والعدم» ص ٣٠٥.
- ٨ — انظر في فكرة القديس بولس عن الجسم كتابنا «لاهوت وجودي: مقارنة بين هيدجر وبلتمان» ط ٢ نيويورك ولندن ١٩٦٠ ص ٤٠-٤٦.
- ٩ — هيدجر «الوجود والزمان» ص ١٤٦.
- ١٠ — المرجع نفسه.
- ١١ — هنري برجسون: «الزمان والارادة الحرة» ترجمة ف. أ. بوجسون (نيويورك ١٩١٠).
- ١٢ — نيقولا برديايف: «معنى الفعل الخلاق» ترجمة د. لوري (نيويورك عام ١٩٥٥) ص ١٥.
- ١٣ — هيدجر «الوجود والزمان» ص ٧٥.
- ١٤ — جون ماكجري: «الذات بوصفها فاعلاً» (نيويورك ولندن عام ١٩٥٧) ص ٣٣ وما بعدها.
- ١٥ — جون هابويود: «الحقائق في حالة توتر
Truths in Tension». (نيويورك عام ١٩٦٥) ص ٦٢.

«الفصل الخامس»

- ١ — مارتن بوبر: «الأنا والأنثى» ترجمة ر. ج. سميث ط ٢ (ادنبرة ونيويورك عام ١٩٥٨) ص ٤.

- ٢ — نيقولا بردياييف: «معنى الفعل الخلاق» مرجع سابق ١٨٠-١٨٤.
- ٣ — مارتن هيدجر «مدخل الى الميتافيزيقا» ترجمة د. مانهائم (نيوهافن ١٩٥٩) ص ١٥٦.
- ٤ — بالنسبة لهذه النقاط انظر كتاب بوبر «الانا والانت» ص ٣-٤.
- ٥ — المرجع نفسه ص ٦.
- ٦ — المرجع نفسه.
- ٧ — انظر هارفي كوكس: «المدينة الدنيوية» نيويورك عام ١٩٦٥ ص ٤٤ - ٤٥.
- ٨ — هيدجر «الوجود والزمان» ص ١٥٨ - ١٥٩.
- ٩ — جبرائيل مارسل: «الانا وعلاقتها بالآخر» في «الانسان الجوال: مدخل الى ميتافيزيقا الأمل» — ترجمة أ. كرفرد.... E. Craufurd (نيويورك ولندن ١٩٥١) ص ٥١.
- ١٠ — انظر بصفة خاصة «الوجود والعدم» لسارتر ص ٣٣٩ - ٤٣٠.
- ١١ — المرجع نفسه ص ٣٤٥.
- ١٢ — المرجع نفسه ص ٣٥٢.
- ١٣ — آرثر جيسون «ايمان ملحد» نيويورك ١٩٦٨ ص ٧١.
- ١٤ — سرن كيركجور: «وجهة نظر حول أعمال كمؤلف» ترجمة ولتر لوري (نيويورك عام ١٩٣٩) ص ١٩٣.
- ١٥ — سرن كيركجور «المرض حتى الموت» منشور مع كتابه «الخوف والقشعريرة» وترجمة ولتر لوري (جاردن ستي نيويورك عام ١٩٥٤) ص ١٩٣.
- ١٦ — المرجع نفسه ص ١٦٥.
- ١٧ — فردريك نيتشه «ارادة القوة» ترجمة أ. م. لودفيتشي (ادنبره

- لندن، نيويورك عام ١٩٠٩) المجلد الأول ص ٢٢٨.
 ١٨ — انظر هيدجر: «الوجود والزمان» ص ١٦٣ وما بعدها.
 ١٩ — المرجع نفسه ص ١٦٧.
 ٢٠ — فريديك نيتشه: «ارادة القوة» المجلد الثاني ص ٢٣٦.
 ٢١ — انظر ج. ف. هيجل: «ظاهريات الروح» ترجمة ج. ب. بيلي ط ٢ (نيويورك ولندن ١٩٣٦) ص ٢٣٤ — ٢٤٠.

«الفصل السادس»

- ١ — مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ص ٨٨ مرجع سابق.
 ٢ — جون ماكجري: «الذات بوصفها فاعلا» نيويورك ص ٨٧.
 ٣ — انظر في مناقشة هذه القضايا المرجع السابق ص ١٠٠ — ١٠٣.
 ٤ — نيقولاى برديايف: «معنى الفعل الخلاق» ترجمة د. لوري (نيويورك ١٩٥٥) ص ١٢٣.
 ٥ — انظر الفهرس التحليلي لكتاب «الوجود والزمان» إذا أردت قائمة بالاستخدامات والمراجع.
 ٦ — هيدجر: «كانت ومشكلة الميتافيزيقا» ترجمة ج. س. تشرشل بلومينجتون Bloomington Ind عام ١٩٦٢ ص ٩٤.
 ٧ — كارل يسبرز «النطاق الدائم للفلسفة» ترجمة ر. مانهايم (نيوهافن ولندن عام ١٩٥٠) ص ١٤ — ٢٠.
 ٨ — نيقولاى برديايف: «البداية والنهاية» مرجع سابق ص ٦٠ — ٦١.
 ٩ — انظر مارشال ماكلوهان: «وسائل الفهم: امتدادات الانسان» (نيويورك ١٩٦٤).
 ١٠ — سرن كيركجور: «حاشية ختامية غير علمية» ص ٣١٩.

- ١١ - مارتن هيدجر: «الوجود البشري والوجود العام». Existence and Being نشره فرنر برلك ترجمة د. فاس هل.... R. F. C. Hull وألن كريك (شيكاغو ولندن عام ١٩٤٩) ص ٢٩٢ وما بعدها.

«الفصل السابع»

- ١ - سرن كيركجور: «حاشية ختامية غير علمية» ص ١٣٧ - ١٣٨.
- ٢ - سرن كيركجور: «شذرات فلسفية» ص ٤٧.
- ٣ - رونالد جرمسي: «الفكر الوجودي» ص ١٦٩ (Cardiff 1955..)
- ٤ - مارتن هيدجر «ما الذي يسمى بالتفكير؟» ترجمة ف. د. فيك F. D. Wieck وج. جراي ... J. Gray نيويورك ١٩٦٨ ص ٣.
- ٥ - هيدجر: «المتافيزيقا؟» فرانكفورت ١٩٤٩ ص ٣٧.
- ٦ - كارل يسبرز «الايان الفلسفي والوحي» ص ١٢٥.
- ٧ - مارتن بوبر «الأنا والأنت» ص ٤.
- ٨ - انظر هيدجر «الوجود والزمان» ص ٢٠٣ - ٢١٠.
- ٩ - سارتر «الوجود والعدم» ص ٣٧٢.
- ١٠ - المرجع نفسه ص ٣٧٣.
- ١١ - كيركجور: «السنوات الاخيرة: يوميات» ١٨٥٣ - ١٨٥٥ ص ٢٦٢.
- ١٢ - هيدجر: «الوجود والزمان» ص ٢١٢.
- ١٣ - ديفيد جنكر: «مجد الانسان» ص ١٤ - ١٥ نيويورك ١٩٦٧.

- ١٤ — هيدجر: «مدخل الى الميتافيزيقا»: ترجمة ر. مانهايم ص ١٥٦.
 ١٥ — هيدجر: «حول المذهب الانساني» ص ١٠، و ٢١ و ٤٣.
 ١٦ — هيدجر: «مدخل الى الميتافيزيقا» ص ٥٧.
 ١٧ — كارل يسبرز: «الايمان والوحي» ص ٩٥.
 ١٨ — المرجع نفسه ص ١٤٠.
 ١٩ — المرجع نفسه ص ٢٦٥.
 ٢٠ — المرجع نفسه.

«الفصل الثامن»

- ١ — ريتشارد ولهايم: «ف. ه. برادلي» لندن عام ١٩٥٩ ص ٢٢٦.
 ٢ — بول ريكور: «الانسان غير المعصوم» ترجمة س. كلبلي شيكاغو ١٩٦٥ ص ١١٨.
 ٣ — المرجع نفسه ص ١٥٦.
 ٤ — انظر قاموس راندوم للغة الانجليزية «في مناقشة المترادفات وأشباه المترادفات».

The Random House Dictionary of The English Language
 N.Y. 1965 P. 519.

- ٥ — مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ص ٢٢٧ حاشية ١.
 ٦ — المرجع نفسه ص ٤٩٢.
 ٧ — سارتر «الوجود والعدم» ص ٢٩.
 ٨ — سارتر: «الانفعالات: مجمل نظرية» ترجمة برنارد فريشمان
 نيويورك عام ١٩٤٨ ص ١٦.
 ٩ — المرجع نفسه.

١٠ - كيركجور «مفهوم القلق» ترجمة لوري برستون عام ١٩٤٤ ص ٣٨.

١١ - جيجورج برايس: «الباب الغيبى: دراسة لتصور كيركجور عن الإنسان» (نيويورك عام ١٩٦٣) ص ٤٦.

١٢ - مارتن هيدجر «الوجود والزمان» ص ٢٢٦.

١٣ - المرجع نفسه ص ٢٣٠.

١٤ - المرجع نفسه ص ٢٣١.

١٥ - المرجع نفسه ص ٢٣٢.

١٦ - سارتر: «الوجود والعدم» ص ٢٩.

١٧ - المرجع نفسه.

١٨ - المرجع نفسه ص ٣٢.

١٩ - المرجع نفسه.

٢٠ - مارتن هيدجر: «مدخل الى الميتافيزيقا» ص ١.

٢١ - مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ص ٢٣٤.

٢٢ - ريكور «الإنسان غير المعصوم» ص ١٦١.

٢٣ - المرجع نفسه.

«الفصل التاسع»

١ - كيركجور اليوميات ترجمة الكسندر درو ص ٤٤.

٢ - المرجع نفسه ص ٤٦.

٣ - جبرائيل مارسل: «الإنسان ضد مجتمع الجموع» ترجمة ج. س.

فريزر شيكاغو ص ١.

- دونالد أ. لاري «الوجودية المسيحية» ص ١٣٦ - ٤٧

(نيويورك عام ١٩٥٦).

«الفصل العاشر»

- ١ - أوستن فارر: «حرية الإرادة» ص ١٦٣.
- ٢ - المرجع نفسه ص ٢٠٩.
- ٣ - بول ريكور: الإنسان غير المعصوم «س. كيلبلي (شيكاغو ١٩٦٥) ص ٣٧.
- ٤ - خوزيه أورتيجا إي جاست: «الموضوع الحديث» ترجمة جيمس جلوس (نيويورك ١٩٣٣) ص ٩٥.
- ٥ - تيود وشيوس دوجانيسكي: «بيولوجيا الاهتمام المطلق» (نيويورك ١٩٦٧) ص ٧٢.
- ٦ - مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ص ٢٧٩ - ٣١١.
- ٧ - المرجع نفسه ص ٣٠٧.
- ٨ - البير كامبي: «التمرد دراسة عن الإنسان النائر» ترجمة انطوني بور (نيويورك ١٩٥٦) ص ١٠٠.
- ٩ - آرثر جيسن: «إيمان ملحد» نيويورك ١٩٦٨ ص ٩٦ - ٩٧.
- ١٠ - انظر ريكور: «الإنسان غير المعصوم» P.XIII حيث يشير مترجم الكتاب الى أن ريكور لكي يعبر عما في ذهنه فقد استخدم كلمات مثل «كسر» و «صدع» «وثقرة» .
- ١١ - انظر هيدجر «الوجود والزمان» ص ٣٢٥ - ٣٣٥.

«الفصل الحادي عشر»

- ١ - جان بول سارتر «الوجودية فلسفة انسانية» مرجع سابق ص ٢٩٨.
- ٢ - نفس المرجع ص ٢٩٢.

- ٣ - نفس المرجع ص ٢٩٣.
- ٤ - «البير كامبي» «التمرد» - مرجع سابق ص ١٠.
- ٥ - المرجع نفسه ص ٢٥٠.
- ٦ - سرن كيركجور «الخوف والقشعريرة» ترجمة ولتر لوري ص ٧٥.
- ٧ - المرجع نفسه.
- ٨ - جورج برايس «الباب الضيق»: دراسة لتصور كيركجور للانسان» ص ١٩٢ (نيويورك عام ١٩٦٣).
- ٩ - فردريك نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» ترجمة أ. تيل A. Tille ص ١٧٦ لندن ١٩٣٣.
- ١٠ - المرجع نفسه ص ٢٥٣ - ٢٥٤.
- ١١ - مارتن هيدجر «الوجود والزمان» ص ٣٢٣.
- ١٢ - المرجع نفسه ص ٣١٩.
- ١٣ - نفس المرجع ص ٣٢٢.
- ١٤ - كارل يسبرز «الايمان الفلسفي والوحي» ص ٣١٠.
- ١٥ - سرن كيركجور «السنوات الأخيرة» يوميات ١٨٥٣ - ١٨٥٥ نشره جريغور سميث نيويورك عام ١٩٦٥ - ص ٢٢٦.
- ١٦ - هيدجر «الوجود والزمان» ص ٢٢٧ وص ٢٣٨ - ٢٣٩.
- ١٧ - مارتن ج. هينكن «لحظة الحضور أمام الله» فيلادلفيا عام ١٩٥٦ - ص ٣٦١.
- ١٨ - كيركجور «معايشة المسيحية» ترجمة و. لوري ص ١١٧ (برنستون عام ١٩٤٤).
- ١٩ - سرن كيركجور «السنوات الأخيرة» ص ١٥٦ - وانظر كذلك تعليقات هيدجر على فهم كيركجور للزمان والأبدية في كتابه «الوجود والزمان» ص ٤٩٧.

«الفصل الثاني عشر»

- ١ — هـ.أ. هودجز فقرات مختارة من دلتاي في كتاب «مدخل الى فلهم دلتاي» (نيويورك عام ١٩٦٨) ص ١٤٢.
- ٢ — مارتن هيدجر «الوجود والزمان» ص ٤٤٩ — ٥٥.
- ٣ — سرن كيركجور «السنوات الأخيرة» ص ١٥١.
- ٤ — سرن كيركجور «الشذرات الفلسفية» ص ٤٢.
- ٥ — سرن كيركجور «السنوات الأخيرة» ص ١٤٣.
- ٦ — سرن كيركجور «التكرار» ترجمة و. لوري ص ٤.
- ٧ — فردريك نيتشه «مناقع التاريخ ومضاره» أفكار بغير ألوان — ترجمة أ.م. لودوفيتشي وأ. كولنز — ادنبره، لندن، نيويورك ١٩٠٩ في مجلدين ص ١٠ — ١٠٠.
- ٨ — المرجع نفسه ص ١٩.
- ٩ — نفس المرجع ص ٣٧.
- ١٠ — المرجع نفسه ص ٢٧.
- ١١ — نفس المرجع ص ٥٥.
- ١٢ — فردريك نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» ص ١٩٤.
- ١٣ — المرجع نفسه.
- ١٤ — هيدجر «الوجود والزمان» ص ٤٣٣.
- ١٥ — المرجع نفسه ص ٤٤٠.
- ١٦ — نفس المرجع ص ٤٤٣.
- ١٧ — المرجع نفسه ص ٤٣٦.
- ١٨ — نفس المرجع ص ٤٤٨ — ٤٤٩.
- ١٩ — مارتن هيدجر «مدخل الى الميتافيزيقا» ترجمة د. دانهيم (New - Haven 1959) ص ١٥٥.

- ٢٠ - و. ج. ريتشاردسون «هيدجر: من الفينومينولوجيا إلى الفكر»
The Hague 1963 ص ٢٠ - ٢١ .
- ٢١ - سمارتين هيدجر «أقوال انكسماندر» (هولزفيج - فرانكفورت
١٩٥٧) ص ٣١١ .
- ٢٢ - كارل يسبرز «الايان الفلسفي والوحي» ترجمة أ. ب. اشتون
(نيويورك عام ١٩٦٧) ص ١٨٦ .
- ٢٣ - سيوهانس ميتس «لاهوت العالم» ترجمة وليم جليندويل
(نيويورك ١٩٦٩) ص ١٠٧ وما بعدها .
- ٢٤ - نيقولا بريديايف «معنى الفعل الخالق» ترجمة د. لوري
(نيويورك عام ١٩٥٥) ص ٢٨٧ .
- ٢٥ - ألير كامبي «المتنرد» ترجمة انطوني بور نيويورك ١٩٥٦
ص ٢٤١ .

«الفصل الثالث عشر»

- ١ - نيقولا بريديايف «البداية والنهاية» ترجمة م. فرنش (نيويورك
١٩٥٧) ص ١ .
- ٢ - المرجع نفسه ص ٢٩ .
- ٣ - كارل يسبرز «الايان الفلسفي والوحي» ترجمة اشتون ص ٧٥ .
- ٤ - انظر بول أ. شيلب (ناشر) «فلسفة كارل يسبرز» (نيويورك
١٩٥٧) ص ٧٧ .
- ٥ - ر. جرميلي «الفكر الوجودي» (Cardiff 1955) ص ٢١٢ .
- ٦ - كارل يسبرز «النطاق الدائم الفلسفي» ترجمة ر. مانهايم
(نيوهافن - لندن ١٩٥٠) ص ٦٤ .
- ٧ - المرجع نفسه ص ٦٥ .

- ٨ — كارل يسبرز «الايان الفلسفي والوحي» ص ٢٥٥ .
- ٩ — المرجع نفسه .
- ١٠ — انظر يسبرز «التطاق الدائم للفلسفة» ص ٣٤ وما بعدها .
- ١١ — يسبرز «الطريق الى الحكمة» ترجمة ايدن وسيدر بول (نيويورك ولندن ١٩٥١) ص ١٥٩ .
- ١٢ — ميغل دي أونامونو «دون كيشوت شرح وتعليق» ترجمة أ. كيريجان (برنستون ١٩٦٨) ص ١١٤ .
- ١٣ — أ — ت. لونج «يسبرز وبولتمان» Durham, N.c. 1968 ص ١٢١ .
- ١٤ — ف. ه. برادلي «الظاهر والحقيقة» (اكسفورد ١٩٣٠) ص ٥ .
- ١٥ — ميغل دي أونامونو «المعنى المأساوي للحياة» ص ٣٩ .
- ١٦ — نفس المرجع ص ٢٦٣ .
- ١٧ — انظر و. باننبرج «ما الانسان؟» (جوتنج ١٩٦٢) وانظر ايضا كتابه: «المسيح — الرب والانسان» ترجمة دوان بريب ونويس ل. ولكنز (فيلادلفيا ١٩٦٨) ص ٨٣ — ٨٨ .

الفصل الرابع عشر

- ١ — كارل يسبرز «علم النفس المرضي العام» ترجمة ج جوينج وم. و. هاملتون (شيكاغو عام ١٩٦٣) ص ٣٥٠ .
- ٢ — جان بول سارتر «الوجود والعلم» ترجمة هازل بارنز (نيويورك عام ١٩٥٦) ص ٥٥٧ وما بعدها .
- ٣ — بداربوس «تحليل الانسان والطب النفسي» في كتاب «التحليل النفسي والفلسفة الوجودية» الذي نشره ه. روتنك (نيويورك عام ١٩٦٥) ص ٨١ — ٨٢ .

- ٤ — ل. بنز فاجنر «الوجود — في — العالم» ترجمة ج. بندلمان «نيويورك عام ١٩٦٣» ص ١٨٢ — ١٨٣ .
- ٥ — المرجع نفسه ص ١٨٩ .
- ٦ — ر. د. لينج «الذات المقسمة» لندن ونيويورك عام ١٩٦٠ ص ١٩ .
- ٧ — المرجع نفسه ص ٢٣ .
- ٨ — بوس «تحليل الانسان والطب النفسي» ص ٨٢ .
- ٩ — رولوماي «الخطر في علاقة الوجودية بالطب النفسي» في كتاب (التحليل النفسي والفلسفة الوجودية)، الذي نشره هـ. روتنبك (نيويورك عام ١٨٦٥) ص ١٨٠ .
- ١٠ — الاشارات الى كتابات دكتور هوبنر Huebner غير المنشورة تمت بموافقة كريمة من المؤلف .
- ١١ — ليوينيل تريبنج «الذات المعارضة» (نيويورك ١٩٥٨) ص ٣٨ — ٣٩ .
- ١٢ — وليم باريت «الوجودية بوصفها علامة على أزمة الانسان المعاصر». في كتاب «المشكلات الروحية في الأدب المعاصر» الذي قام على نشره س. ر. هوبر (نيويورك عام ١٩٥٨) ص ١٤٤ .
- ١٣ — يمكن للقارئ ان يجد النص الالماني للأبيات التي اقتبسناها في الكتاب الذي نشره ميشيل هامبورجر وعنوانه «هولدرلين: أشعار مختارة» (بالتصور عام ١٩٦١) ص ١١١ — ١١٢ . أما الأبيات الموجودة في هذا الكتاب فهي من ترجمتي .
- ١٤ — فالتر كرافمان (ناشر) «الوجودية من ديستوفسكي حتى سارتر» نيويورك ١٩٥٦ ص ١٤ .
- ١٥ — ج. أ. بارتون «الغرض والاعجاب» (لندن عام ١٩٣٢) ص ١٣٣ .

- ١٦ — بول تليش «جوانب وجودية في الفن الحديث» في كتاب «المسيحية والوجوديون» الذي قام على نشره كارل ميشلون (نيويورك عام ١٩٥٦) ص ١٣٨.
- ١٧ — صمويل تيرين «الرسم الحديث واللاهوت»، في «الدين والحياة» عام ١٩٦٩ ص ١٧٢.
- ١٨ — البير هوفشتادر «الفن والسلامة الروحية» مقال في مجلة «علم الجمال والنقد الأدبي» عدد ٢٢ عام ١٩٦٣ ص ١٠.
- ١٩ — مارتن هيدجر «منبع الأعمال الفنية» هولزفيغ (فرانكفورت عام ١٩٥٧) ص ٧.
- ٢٠ — كارل يسبرز «الفلسفة» برلين عام ١٩٣١ ص ٧١٦.
- ٢١ — انظر جون ماكوري «ثلاث مسائل في علم الاخلاق» (نيويورك عام ١٩٧٠) الفصل الرابع.

«الفصل الخامس عشر»

- ١ — هـ. ج. باتون «أزمة العصر» نيويورك عام ١٩٦٢ ص ١٢٠.
- ٢ — أولريش سيمون «لاهوت أوزفيتس Auschwitz» (لندن عام ١٩٦٧) ص ٨٨.
- ٣ — هـ. ج. باتون «أزمة العصر» ص. ١٢ — ١٢١.
- ٤ — هانز جونس «هيدجر واللاهوت» مقال في مجلة الميتافيزيقا عدد ٢٨ عام ١٩٦٤ ص ٢٠٧ — ٢٣٣.
- ٥ — انظر جون ماكوري «ثلاث مسائل في علم الاخلاق» (نيويورك عام ١٩٧٠) الفصل الرابع.
- ٦ — سرن كيركجور «معايشة المسيحية» ترجمة و. لوري (برنستون عام ١٩٤٤) ص ٢١٨.
- ٧ — هـ. ج. باتون «أزمة العصر» ص ١٢٠.

«مراجع البحث»

يقول المؤلف إن الكتابات الوجودية كثيرة جداً، ولهذا فقد اختار مجموعة من الكتب والمقالات التي تمثل أهم الكتب الأساسية في الموضوع. كما انتقى مجموعة من الكتب والمقالات التي تناقش الوجودية من زوايا مختلفة، وقام بترتيبها ترتيباً أبجدياً وهي:—

BIBLIOGRAPHY

- Adams, J. L. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*. New York: Harper & Row, 1965.
- Allen, E. L. *Existentialism from Within*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- Barnes, H. E. *An Existentialist Ethics*. New York: Knopf, 1967.
- Barrett, W. *Irrational Man*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1958.
- Berdyayev, N. *The Beginning and the End*, translated by M. French. New York: Charles Scribner's Sons, 1957. Russian original, 1952.
- The Destiny of Man*, translated by N. Duddington. 3rd ed. New York: Harper & Row, 1960. Russian original, 1931; English translation first appeared in 1937.
- The Meaning of the Creative Act*, translated by D. Lowrie. New York: Macmillan-Collier, 1955.
- Bertocci, P. A. 'Existential Phenomenology and Psychoanalysis', *The Review of Metaphysics* 18 (1956), pp. 690-710.
- Binswanger, L. *Being-in-the-World*, translated by J. Needleman. New York: Basic Books, 1963. Selected papers, translated from the German.
- Blackham, H. J. *Humanism*. Baltimore: Pelican, 1968. and Harmondsworth: Pelican, 1968.
- Six Existentialist Thinkers*. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1959. 1st ed. New York: Macmillan, 1952. Lucid studies of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Marcel and Sartre.
- Blakney, R. B. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. New York: Harper & Brothers, 1941.
- Boas, M. *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, translated by I. S. Lefebre. New York: Basic Books, 1963. German original, *Psychoanalyse und Daseinsanalyse*, 1957.
- Brinton, C. *Nietzsche*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941.
- Buber, M. *Between Man and Man*, translated by R. G. Smith. 2nd ed. Boston: Beacon, 1955. A collection of essays, first published in German in 1936.

- I and Thou*, translated by R. G. Smith. 2nd ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1958. German original, *Ich und Du*, 1923.
- The Knowledge of Man*, translated by M. Friedman and R. G. Smith. New York: Humanities, 1965, and London, 1965. A collection of essays.
- Pointing the Way*, translated by M. Friedman. New York: Harper & Brothers, 1957, and London, 1957. A selection of essays written between 1909 and 1911.
- The Prophetic Faith*, translated by C. Witton Davies. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1960.
- Bultmann, R. *Jesus Christ and Mythology*, translated by R. H. Fuller. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- 'New Testament and Mythology'. In *Kerygma and Myth*, edited by H. W. Bartsch; translated by R. H. Fuller. New York: Harper & Brothers, 1957, vol. 1, pp. 1-44.
- Buri, F. *Theology in Existence*, translated by H. H. Oliver and G. Onder. Greenwood, S. C.: Attic Press, 1966; German original, *Theologie der Existenz*, 1954.
- Camus, A. *The Plague*, translated by S. Gilbert. New York: Knopf, 1948. French original, *La peste*, 1947.
- The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, translated by A. Bower. New York: Knopf, 1956. French original, *L'Homme révolté*, 1951.
- Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 1946.
- Collins, J. *The Existentialists: A Critical Study*. Chicago: Regnery, 1952.
- The Mind of Kierkegaard*. Chicago: Regnery, 1953.
- Danto, A. C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Macmillan, 1965.
- Desan, W. *The Tragic Finale: An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1960. 1st ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954.
- Diamond, M. *Martin Buber: Jewish Existentialist*. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1968.
- Diem, H. *Kierkegaard. An Introduction*, translated by David Green. Richmond, Va.: John Knox, 1966.
- Dobzhansky, T. *The Biology of Ultimate Concern*. New York: New American Library-World, 1967.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1951.
- Fallico, A. B. *Art and Existentialism*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967.

- Friedman, M. S. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1965.
- Gibson, A. *The Faith of the Atheist*. New York: Harper & Row, 1968.
- Grene, M. *Martin Heidegger*. New York: Hilary, 1957.
- Grimsley, R. *Existentialist Thought*. Cardiff: University of Wales Press, 1955.
- Hart, R. I. *Unfinished Man and the Imagination*. New York: Herder & Herder, 1968.
- Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Mind*, translated by J. B. Baillie. 2nd ed. New York: Macmillan, 1931, and London: G. Allen & Unwin, 1931; German original, *Phänomenologie des Geistes*, 1807.
- Heidegger, M. *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. S. Robinson. New York: Harper & Row, 1962, and London, SCM Press, 1962. German original, *Sein und Zeit*, 1927.
- Discourse on Thinking*, translated by J. M. Anderson and E. H. Freund. New York: Harper & Row, 1966. German original, *Gelassenheit*, 1959.
- Holzwege. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1957.
- Introduction to Metaphysics*, translated by R. Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959. German original, *Einführung in die Metaphysik*, 1953.
- Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by J. S. Churchill. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1962. German original, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.
- The Question of Being*, translated by W. Kluback and J. T. Wilde. New York: Twayne, 1958.
- The German original, *Über die Seinsfrage*, published at Frankfurt by Klostermann in 1956, is printed on the left-hand pages, facing the English translation.
- Über den Humanismus*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1910. This was originally published as 'Brief über den Humanismus' in *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern: Franke, 1947, pp. 53-119.
- Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günthter Neske, 1959.
- Was ist Metaphysik?* 7th ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1910. The original lecture was given in 1929. A Postscript was added in 1943, an Introduction in 1949. The English translation by R. F. C. Hull and Alan Crick in *Existence and Being* (Chicago: Regnery, 1910, and London: Vision Press, 1949) contains the lecture (pp. 355-80) and the Postscript (pp. 380-92). In the Gateway edition of this same title (Chicago: Regnery, 1960) the lecture appears on pp. 325-40 and the Post-

- script on pp. 349-61. The Introduction is translated by Walter Kaufmann, 'The Way Back into the Ground of Metaphysics', in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (Cleveland and New York: Meridian, 1956), pp. 206-21.
- What Is Called Thinking?*, translated by F. D. Wlecek and J. G. Gray. New York: Harper & Row, 1968. German original, *Was heisst Denken?*, 1954.
- Heinemann, F. H. *Existentialism and the Modern Predicament*. New York: Harper & Brothers, 1958.
- Heschel, A. J. *Who Is Man?* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1965.
- Husserl, S. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson. New York: Macmillan, 1931, and London: G. Allen & Unwin, 1931. German original, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913.
- Jaspers, K. *General Psychopathology*, translated by J. Hoenig and M. W. Hamilton. Chicago: Regnery, 1963. German original, *Allgemeine Psychopathologie*, 1st ed., 1913, 4th ed., rev., 1942.
- Man in the Modern Age*, translated by Eden and Cedar Paul. New York: Humanities, 1933, and London: Routledge & Kegan Paul, 1933; reprinted Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956. German original, *Der geistige Situation der Zeit*, 1931.
- Nietzsche and Christianity*, translated by E. B. Ashton. Chicago: Regnery, 1961. German original, *Nietzsche und das Christentum*, 1938.
- The Origin and Goal of History*, translated by Michael Bullock. New Haven: Yale University Press, 1953. German original, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949.
- The Perennial Scope of Philosophy*, translated by R. Manheim. New Haven: Yale University Press, 1950. German original, *Der philosophische Glaube*, 1948.
- Philosophical Faith and Revelation*, translated by E. B. Ashton. New York: Harper & Row, 1967. German original, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962.
- Philosophie*, 3 vols. Berlin, 1931.
- The Way to Wisdom*, translated by Eden and Cedar Paul. New Haven: Yale University Press, 1951, and London: Routledge and Kegan Paul, 1951. German original, *Einführung in die Philosophie*, 1950.
- Jonas, H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, 2nd ed. Boston: Beacon, 1961.
- 'Heidegger and Theology', *Review of Metaphysics* 18 (1964), pp. 207-32.

- Kaelin, E. F. *An Existentialist Aesthetics*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1962.
- Kafka, F. *The Castle*, translated by W. and E. Muir, et al. Definitive edition. New York: Knopf, 1954. German original, *Das Schloss*, 1926; 1st English trans. 1930.
- Kaufmann, Walter, ed. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Cleveland and New York: Meridian, 1956.
- Keen, S. *Gabriel Marcel*. Richmond, Va.: John Knox, 1966.
- Kierkegaard, S. *The Concept of Dread*, translated by Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1944. Danish original, 1844.
- Concluding Unscientific Postscript*, translated by D. F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1941. Danish original, 1846.
- Either/Or: A Fragment of Life*, translated by D. F. and L. M. Swenson (vol. 1) and W. Lowrie (vol. 2). Princeton: Princeton University Press, 1944. Danish original, 1843.
- Fear and Trembling and The Sickness Unto Death*, translated by W. Lowrie. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954. Danish original, 1843.
- Journals*, edited and translated by Alexander Dru. New York: Peter Smith, 1959; first English ed. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- The Last Years: Journals 1853-55*, translated and edited by R. Gregor Smith. New York: Harper & Row, 1965.
- Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy*, translated by David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1936. Danish original, 1844.
- Stages on Life's Way*, translated by W. Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1940. Danish original, 1845.
- Training in Christianity*, translated by W. Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1944. Danish original, 1850.
- The Works of Love*, translated by H. and E. Hong. New York: Harper & Row, 1962. Danish original, 1847.
- Kingston, F. *French Existentialism: A Christian Critique*. Toronto: University of Toronto Press, 1961.
- Kroner, R. 'Heidegger's Private Religion', In *Union Seminary Quarterly Review* 11 (1956). pp. 23-37.
- Laing, R. D. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. New York: Tavistock, 1960, and London, 1960.
- Langan, T. *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*. New York: Columbia University Press, 1959.
- Lauer, Q. *Phenomenology: Its Genesis and Prospects*. New York: Harper & Row, 1965.

- Levin, K. *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*. 2nd ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960.
- Macmurray, J. *Persons in Relation*. New York: Humanities, 1961, and London: Faber and Faber, 1961.
- The Self as Agent*. New York: Humanities, 1957, and London: Faber and Faber, 1957.
- Macquarrie, J. 'Existentialism and Christian Thought'. In *Philosophical Resources for Christian Thought*, edited by Perry LeFevre, pp. 123-46. Nashville: Abingdon, 1968.
- An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1960, and London: SCM, 1960.
- Martin Heidegger. Richmond, Va.: John Knox, 1968.
- Studies in Christian Existentialism*. Philadelphia: Westminster, 1966, and London: SCM, 1966.
- 'Will and Existence'. In *The Concept of Willing*, edited by J. N. Lapsley, pp. 73-87. Nashville: Abingdon, 1967.
- Marcel, G. *Being and Having: An Existential Diary*, translated by K. Farrer. New York: Harper & Brothers, 1949. French original, *Être et avoir*, 1935.
- Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, translated by E. Craufurd. New York: Harper & Brothers, 1951. Collection of essays, written 1942-4.
- The Mystery of Being*. Translated by G. S. Fraser and R. Hague. 2 vols. Chicago: Regnery, 1950-51. French original, *Le Mystère de l'être*, 1956.
- Marx, W. *Heidegger und die Tradition*. Tübingen, 1962.
- May, R. *Love and Will*. New York: Norton, 1967.
- Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*, translated by C. Smith. New York: Humanities, 1962, and London: Routledge & Kegan Paul, 1962. French original, *Phénoménologie de la perception*, 1945.
- Munitz, M. K. *The Mystery of Existence*. New York: Delta, 1965.
- Nietzsche, F. *Thoughts out of Season*, translated by A. M. Ludovici and A. Collins. 2 vols. Edinburgh and London: T. N. Forbis, 1909, and New York: Macmillan, 1909. German original, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 1874.
- Thus Spoke Zarathustra*, translated by A. Tille, revised by M. M. Bazmann. New York: Dutton, 1933. German original, *Also sprach Zarathustra*, 1883.
- The Will to Power*, translated by A. M. Ludovici. 2 vols. Edinburgh and London: T. N. Forbis, 1909, and New York: Macmillan, 1909. German original, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, 1906.

- Oden, T. C. *Radical Obedience: The Ethics of Rudolf Bultmann*. Philadelphia: Westminster, 1964.
- Ortega y Gasset, J. *Man in Crisis*, translated by M. Adams. New York: Norton, 1939. Spanish original, *En torno a Galileo*, 1945.
- Ott, H. *Denken und sein: der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zollikon, 1959.
- Pannenberg, W. *Was ist der Mensch?* Göttingen, 1962.
- Pascal, B. *Thoughts*, translated by W. F. Trotter. London, 1904. French original, *Les Pensées*, 1670; there are numerous editions, arrangements, and translations.
- Polanyi, M. *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Price, G. *The Narrow Pass: A Study of Kierkegaard's Concept of Man*. New York: McGraw-Hill, 1963.
- Rahner, K. *On the Theology of Death*, translated by C. H. Henkey, revised by W. J. O'Hara. 2nd ed. New York: Herder & Herder, 1965. German original, *Zur Theologie des Todes*, 1957.
- Richardson, W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.
- Ricoeur, P. *Fallible Man*, translated by C. Kelhry. Chicago: Regnery, 1965. French original, *L'Homme faillible*, 1960.
- The Symbolism of Evil*, translated by E. Buchanan. New York: Harper and Row, 1967. French original, *La symbolique du mal*, 1960.
- Roberts, D. E. *Existentialism and Religious Belief*. New York: Oxford University Press, 1957.
- ← Sadler, W. A. *Existence and Love: A New Approach in Existential Phenomenology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1969.
- Sartre, J. P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, translated by Hazel Barnes. New York: Philosophical Library, 1956. French original, *L'Être et le néant*, 1943.
- The Emotions: Outline of a Theory*, translated by B. Frechtman. New York: Philosophical Library, 1948. French original, *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1949.
- 'Existentialism Is a Humanism'. In *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, edited by Walter Kaufmann. Cleveland and New York: Meridian, 1956.
- Nausea*, translated by Lloyd Alexander. Norfolk, Conn.: New Directions, 1959. French original, *La Nausée*, 1938.
- Seidel, G. J. *Martin Heidegger and the Pre-Socratics*. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press, 1964.
- Shinn, R. L. *Man: The New Humanism*. Philadelphia: Westminster, 1968.
- (ed.) *Restless Adventure: Essays on Contemporary Expressions*

- of Existentialism. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
- Somerville, J. *Total Commitment: Blondel's L'Action*. Washington and Cleveland: Corpus, 1968.
- Sponheim, P. *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*. New York: Harper & Row, 1968.
- Takemuchi, Y. 'Buddhism and Existentialism: A Dialogue Between Oriental and Occidental Thought'. In *Religion and Culture*, edited by W. Leibrecht. New York: Harper & Brothers, 1959. Essays in honour of Paul Tillich.
- Tillich, P. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- The Dynamics of Faith*. New York: Harper & Brothers, 1958.
- Love, Power and Justice*. New York: Oxford University Press, 1954.
- Systematic Theology*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1953-64.
- Theology of Culture*, edited by R. C. Kimball. New York: Oxford University Press, 1959.
- Turgenev, I. *Fathers and Sons*, translated by C. J. Hogarth. London, 1921; Russian original, 1862.
- Unamuno, M. de *The Tragic Sense of Life*, translated by J. F. C. Flitch. New York: Dover, 1957. Spanish original, *El sentimiento trágico de la vida*, 1913.
- Versenyi, L. *Heidegger, Being and Truth*. New Haven: Yale University Press, 1965.
- Von Rintelen, J. *Beyond Existentialism*, translated by H. Graef. New York: Humanities, 1961, and London, 1961. German original, *Philosophie der Endlichkeit*, 1951.
- Waelhens, A. de. *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain, 1942.
- Wollheim, R. F. H. Bradley. Harmondsworth: Pelican, 1959.



المحتوى

الصفحة

٥	مقدمة
٨	تصدير
٩	الفصل الأول: الأسلوب الوجودي في التفلسف
٤٣	الفصل الثاني: الوجودية وتاريخ الفلسفة
٨٣	الفصل الثالث: فكرة الوجود
١١١	الفصل الرابع: الوجود الشيء والعالم
١٤٧	الفصل الخامس: الوجود والآخرين
١٨١	الفصل السادس: المعرفة
٢٠٣	الفصل السابع: الفكر واللغة
٢٢٣	الفصل الثامن: المشاعر
٢٥١	الفصل التاسع: العقل
٢٧٣	الفصل العاشر: التناهي والذنب
٢٩٧	الفصل الحادي عشر: البحث عن وجود انساني أصيل
٣١٧	الفصل الثاني عشر: التاريخ والمجتمع
٣٤٥	الفصل الثالث عشر: الميتافيزيقيا الوجودية
	الفصل الرابع عشر: التأثير الوجودي في ميداني
٣٧٦	العلوم والفنون
٣٨٨	الفصل الخامس عشر: تقويم للوجودية
٤٠١	الحواشي:
٤٢٠	المراجع:

